الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي

علي زيعور

١ ـ إبانة عامة:

ربما يكون تدبّر خطاب الفكر العربي في الإنسان أقرب طريقٍ إلى التقاط توجّهاتِ ذلك الخطاب في التاريخ، والعقل، والنسبي، والمطلق أو الألوهية. لذا يتوجّب أن تُرَدّ الدرايةُ بالخطابِ في الإنسان إلى قطاعاتٍ متداخلةٍ (العقل، التاريخ، القيمة، الوجود أو الأَيْس)، لكنها قابلةٌ للخضوع إلى فصْلٍ فيما بينها، نظرياً ولضروراتٍ وظيفية أو منهجية. كما أن مقاربة **الاجتهاد** (التطور، بالمعنى الأعم الأشمل) الذي كان يحدث داخل خطابنا العربي في الإنسان تساعدنا، أيضاً وإلى حدٍّ كاف، على معرفة المواقعية والنِّماطة اللّتَيْن تميز بهما ذلك الخطاب عبر تجاربه الكبرى الثلاث: النمطأصلية، الاجتهادانية والتجربة الراهنة أو الجهادية. سنرى أدناه ومنذ التّماس الأول، أنّ المنهجية هي التي كنا نجتافها ونتمثلها، نتعلمها ونسعى كي نتجاوزها، في كل تجربةٍ لنا مفصليةٍ في التاريخ ومع الوجود والعقل. في طرحٍ آخر للفكرة المحورية، التي ستلاحَق أدناه، إنّ **الاجتهاد والخطاب في الإنسان** (في العقل، والتاريخ والألوهية) لم يتوقّفا قطّ عن السير معاً بتفاعلٍ للتوضيح والضبط. ولعلّ التحليل النقدي الاستيعابي، أو النظر العقلاني المتكامل أيضاً مع المنهجية التجريبية، لن ينجرح إذا ما قَرَنَ **ما بين الانسان والاجتهاد**: ما بين الوجود الانساني ومناهج الانسان

في التعامل مع الوجود؛ كما أنه لن ينجرِح أيضاً إذا ما قَرَن، قبل ذلك، ما بين الإنسان والعقل (والألوهية، والتاريخ). يتضافر، في هذه الرؤية الشّمّالة، الأَيْسي والمعرفياتي [العِلْميائي، الأبيستيمولوجي] مع ما هو أحكامٌ وتقييم أو قيميات. المنهج، أي تطوير الفكر باستمرار أو **الاجتهاد اللامتوقّف حيال المتغيّرات**، مرتبط بجدليةٍ غير خطية مع الأيسي والقيمي؛ فكلٌّ هنا يتبادل مع الآخر التنوير والتعزيز.

خطاب التجربة العربية الأساسية في الإنسان المستقل

٢ ـ المباحث في الألوهية وعلم الكلام تطغى على الإنسان العياني المنغرس، القائم بذاته:

تتميز التجربةُ العربية الينبوعية، التي هي بمثابة النمط الأصلي أو التجربة الأساسية الكبرى أو التدشينية، بمباحث نظرية غزيرة انصبّت على النفس، وعلى الألوهية والعلل الأولى. . . ربما يتفسَّر تَمَيُّزُ تلك التجربة بذلك النمط من المعرفة المجـرَّدة، ذات النظر في الأعميات والأشمليات من المبادىء والأحكام في الوجود، بزملةٍ من الأسباب المتغاذية المتبادلة التأثير. وتلك الأسبابية، حيث لا نقول بالتفسير الخطي والميكانيكي والواحدي، تُشرِّح وتَشْرَح: الغنى في المباحث التي ترتدّ إلى الإلهيات والأخرويات والنبوات؛ والنقصَ في مقاربة العياني أو الإنسان المنغرس في حقل تاريخي، وفي علائق اجتماعية، وفي معتقدات وهوامات تنظِّم الحال والمآل (الوجود والمصير)؛ والنقصَ أيضاً في جعل الإنسان سيد نفسه، خالقاً لطرائقه في النظر ولقيمياته، مقياساً أساسياً في عالمه ومعناه، في وجوده وحيال قلقه وانجراحاته.

٣ ـ أسبابية اللاتوازن في النظر إلى المثالي والعياني، إلى المطلق والنسبي، إلى الألوهية والأُنوسة:

تَبرزُ كثرةٌ من الـ «لماذا»، وتقابلها كثرةٌ من الـ «لأنّ»، عند مقاربة إشكالية تضخّمِ النظر في «المجرَّد» (الالهي، النفسي، الكلامي) والانحسارِ في الرؤية المكرَّسة على البشري (المجتمع، والجسد، وعالَم الشهادة). لعله من التسرّع

تحديد العامل الحاسم، أو السبب الأحسم والأكبر؛ فليس هناك عامل ينفي غيره، ويكفي بذاته، ويكون شَمّالا أبدياً ينطبق على كل حال وكل زمكانية. ومن نقطة ثانية، فاننا نفضّل توصيف الأسباب بحيث تسهل إمكانية تصنيفها: إما على نحو متمرتِب، وإمّا على شكل مزدوجاتٍ متناقضة، وامّا على نحوٍ يقبل القراءةَ المتعددةَ للنصّ بانفتاحٍ واغتناء مستمرَّيْن.

ينفعنا الآن بسْطُ الأسباب التي نبحث عنها؛ ومن ثم نقدُها التاريخي توخّياً لاستيعابها. من تلك الزّمْلة سببٌ يكرَّر بلا كبير عناء، وربما بلا حسٍّ نقدي كافٍ، ومفاده أنّ **الألوهية كانت عندنا طاغية**. فالتنزيه المفرِط، والتوحيد الذي يشدَّد عليه كنقطةٍ هي كل مقصدٍ وكل منتهىً، مصطلحان حجَبا، في ذلك الرأي، كل بحثٍ في الإنسان وحرّماه. وفي ثوبٍ آخر، فإنّ الفكرة هنا تُحيل إلى المعتقد الديني سببَ تقزيمِ الإنسان، وتحديدِ تخوم البشري أو تضييقها وإبقائها محصورةً ومقيَّدة. وقد نورد أسباباً أخرى مزعومة مكرَّرة وبعيدة، خفيفةً أو غير مباشرة؛ وكلّها تقرر ـ أكثر مما تَنتقِد أو تُقلِق وتُشكك ـ أنّ العربي لم يعطِ للإنسان القيمةَ الكبرى، ولا لعالَم الشهادة (الواقع، الملك، المحسوس) المنطلَقَ والأساسَ؛ وذلك على حساب أولويةٍ مطلَقةٍ معطاةٍ للألوهية ومن ثمّ لعالَم الغيب، للدنيا الأخرى، للوعي والفكر، للخالد والثابت، للاعتقادي والإيماني.

هذا التوجّه الفكري للنظر في الأُخرويات (والإنسان الكامل، والمدينة الفاضلة، وعالم الملائكة...)، وليس لحراثة الواقع وتعميق تجربة الإنسان في الوجود والمسؤولية، لم يكن قطّ فعلاً صفةً خاصة أو حتمية وقيود ميزت الفكر العربي الإسلامي في تجربته التدشينية الكبرى. ومن السويّ أيضاً أنه ليس ـ ولا يستطيع أن يكون ـ توجُّهاً حديدياً سببه الدين المنظِّم، في الوعي العربي، لعلاقة الإنسان بذاته ومجتمعه وغيره وربّه.

إنّ التفسير بالعامل الديني وحده ـ مهما بلغ اتساع معنى الدين بالعربية ـ قاصر؛ وهو أيضاً تفسير ناقص لأننا قد نفسِّر هنا بالوحيد والواحد ما هو كثير

ومعقَّد، أو ما هو تاريخي ومديد في الزمان والمكان واللاوعي والفكر. وهناك أيضاً داحضاتٌ أخرى لذلك التفسير الآحادي اللاتاريخي... بسبب ذلك، أو نتيجةً لذلك، لابدّ إذَنْ من عوامل أخرى إضافية تكون متداخلة، أو تكون متغاذيةً متبادلةَ التعزيز، أو تكون نتائج ومسبِّبات معاً. لذا، وبعد وضْع أواليات العقلية السِّجالية جانباً، ينبغي التنبّه إلى دور المجتمع الحينذاكي، ومساره، ووعيه بذاته وبمركزه في العالم والتاريخ: لقد كان المجتمع قوياً على المستويات الاقتصادية والحضارية؛ ولا نستطيع أن نغفِل هنا، من بين العوامل المفسِّرة، طبيعة الأسرة، وشمولية السلطة. فالأب مركز ومحور وقائد؛ والسلطة طويلة الباع، مملوءةٌ بالثقة، وتملأ الفضاء الفردي والحقل، وَرَانيةٌ إلى التمدّد المستمر والطغيان. وكذلك كانت دار الإسلام هي الأقوى، وقوية حيال الأجنبي، أو الانسان الآخر، بحيث إنّ الوعي بالآخر المختلف (أو المساوي، أو القاهر والمتحدّي) لم يكن وعياً حاداً ولا مأزوماً متوتراً. يصدق ذلك في مجال مقارنة مجتمعات الإسلام (أو الفرد، والقوة، والمعتقدات) بمجتمعات الأمم الأخرى آنذاك. لقد كانت المجتمعات العربية الإسلامية، من حيث هي كلٌّ عضوي، تتغاذى مع فكرٍ أو رؤيةٍ للإنسان على نحوٍ جعل من الصعب أن يزهر مذهب في الوجود يعطي للعقل وحده (والمتساوي عند الناس والأمم) كلَّ شيء[1]. نتذكر وضعية أصحاب المذهب الطبيعي، والمعتزلة، وأصحاب الخطاب الصوفي في الإنسان الكامل، والخطاب في الإنسان القادر على الاتصال بالله، والمخاطب لله أو صاحب المواقف...

٤ ـ الطرح الأوضح للإشكالية، المذهب العربي في الإنسان (في الحرية والتقدم والعقل):

كل شيء جرى حتى الآن داخل موافقتنا المؤقتة، ومن أجل تسهيل المقاربة الاجتماعية التاريخية، على أنّ الإنسان لم يكن ماثلاً بقوةٍ وتَمَنْهُجٍ في مباحث الفكر

(١) التفسير بالعامل الروحي وحده إغفالٌ للعامل الاجتماعي، لحركة المجتمع والكلّ، للرؤية الأجمعية للواقع أو للإمساك القدير بالظاهرة التاريخية المعقدة.

الفلسفي العربي الإسلامي. هنا نقول، على غرار ما قلناه بصدد إشكالية العَلْمانية أو إشكالية السلطة مع الدين في الإسلام، أنّ القضية مطروحةٌ على بساطٍ غير صالح، وعلى نحوٍ يعقّد الجوابَ أو يضع الفكر داخل سببيّةٍ آليةٍ وكمّاشة مسبَقة ضيّقة. يعني هذا أنّ القضية لا تُردّ إلى جوابٍ هو نعم أو كَلّا، استمرار أو انفصال، أبيض أو أسود، إمّا هذا أو إمّا ذاك، إمّا خطأ وإمّا صواب... هذا التسطيح الباهت، والتبسيط الأخْطوطي [الشيائي]، جرحان في طرْح إشكالية الإنسان والألوهية داخل التجربة العربية النمطية. فلسنا أمام أحروجةٍ هي إمّا هذه وإما تلك؛ ثم إننا، من موقف آخر، لا نرضى بالحكم القَطْعي الباتّ. ففي مجال الفكر والإنسان تتدرّج الإجابات، وتتنوع المنظورات، وتتعدّد الاستقطابات أكثر مما نكون محكومين (بتعسّف ومسبَقية) بفكرةٍ واحدة ونقيضها.

لقد كان في الفكر العربي الينبوعي مذهب في الإنسان يقابل، أو يشبه ويوازي، المذهب الغربي (هْيومانْزِم، أو مانِسْم)[٢]. وكان هناك أيضاً مذهب آخر نلقاه في التربويات والآدابية والتعاملية. ولعلنا نلقى مذهباً ثالثاً؛ ولربما أكثر من ذلك أيضاً وأيضاً:

أ/ **الإنسانانية**[*] **العربية الاسلامية**، أو المذهب العربي الإسلامي في الإنسان [الانسانانية، الانسانوية]: لا نفصِّل هنا؛ إلا أنّ الثابت هو أنّ عبد الرحمن بدوي كان أكبر دارسٍ لهذا المنحى أو الفلسفة[٣]. ومن الجليّ أيضاً أننا نكرر هنا موافقتنا على ما أورده[٤]. لكن **النقائص** في مقارباته تبقى واضحة؛

(*) يستعمل البعض: إنسانوية. سبق أن استعملنا كلمة: إنسانانية للدلالة على الفلسفة (أو المذهب) في الانسان. ونجوّز هنا الاستعمالَيْن. كذا الحال بالنسبة لـ: حداثوية وحداثانية؛ آليانية وآلوية...

(٢) قا: ابن الريوندي، السرخسي، الرازي، أصحاب المذهب الطبيعي في الفكر العربي الاسلامي والمتغطين أحياناً وراء الفكر البرهمي.

(٣) للمثال، في: STUDIA ISLAMICA، ١٩٦٧؛ الوجودية والشخصانية في الفكر العربي...

(٤) قا: الفصل السابق، الشخصانية والوجودانية في فكرنا الفلسفي المعاصر.

فلابدّ من تطوير تحليلات بدوي، واجتيافها(٥). لقد عبَّدت وأوضحت، وأثّرت؛ ولعلّها تحليلات تَدحض بلا كبير عناءٍ الدوغمائية والعقليةَ السجالية التي ترفض الانفتاح والتقبّل، أو الحوار والايجابية، وتخشى خطاب الحرية والمسؤولية والعقل والتغيير التكييفي.

نتلبّث قليلاً هنا قبل المضيّ في السير. فمن البداية تَرِد تصوراتٌ ومبادىء ينبغي وضْعها أمام الوعي كي نستطيع الانطلاق الأسرع والأمتن إلى الأمام. من تلك الأحكام: إنّ الفلسفة لم تكن عندنا هامشية، ولا محصورة النطاقِ؛ ثم إنّ البحث في الالهيات (علم الربوبية، صفات الحقّ) كان عند القاع بحثاً في الانسان. فالكلام في صفات الله وكلامه ووجوده، يبدو كلاماً في صفات الإنسان وذاته(٦). ثم إنّ الفلسفة العربية أغنى من أن تكون توفيقاً، أو تلفيقاً، أو ما إلى ذلك مما يشكّك في أصالتها وشخصيتها. ثم إنها ما تزال غير مدروسة؛ ثم ماذا بعد ذلك؟ بعد ذلك، أنا كالواثق من أنّ هذا المذهب العربي الإسلامي في الإنسان [الإنسانانية] لمّا ندرسه بَعْد إلى حدٍّ غير مجروح؛ وأننا نحتاج - كي نوضّحه - إلى تدبّرٍ فلسفيٍ لأبحاثِ عمالقةٍ ما زالوا مظلومين من أمثال: السجستاني (٣٩١هـ تقريباً)، التوحيدي، مسكويه، العامري، ابن هندو؛ ولا ننسى الكندي، والسرخسي، والقمّي (الحسن بن إسحاق)، وابن العميد القمّي، والقومشي، والنوشجاني. . .(٧). فقد كان أولئك المفكّرون من أبرز وجوه الإنسانانية العربية الإسلامية التي تتصف بالانفتاح على الثقافات والأديان والأمم، وبالإيمان بحرية الفكر، وبقدرة العقل البشري، وبمحبة الحقيقة والسعي للحكمة أنّى كانت ومن أيّ مكان أتت، وبتراكم المعارف والثقة

---

(٥) ولعلنا لم نخطىء حينما قلنا إنّ تلك الكتابات لبدوي لا نجدها عند كاتب عربي واحد كمذهب فلسفي عام، أو كنسق، أو كتفكير مقصود لذاته ومُمَنهَجٍ ابتغاءً لتثبيت مقولةٍ محدَّدة جيداً.

(٦) تَصوُّرُ الإنسانِ للألوهية مرتبطٌ بتصوره لذاته ومآزمه وآماله. وتختلف التصورات للألوهية باختلاف الحضارات، وتطور العلوم، والمجتمعات والمتحدِّيات. يُسقِط الانسان على الألوهية تصوراته عن نفسه.

(٧) عن كل هؤلاء، را: السجستاني، صوان الحكمة، صص ٢٨٠ - ٣٦٤.

بها. . . لقد كان الإنسان، عند هؤلاء، مشكلة. كان هو المشكلة بل والإشكالية؛ هذا لاسيما إذا تذكّرنا ما سميته في مكان آخر **عقدة اجتياف الألوهية**، أو عقدة حسد النبوة، أو هوامات تملّك القدرات الإلهية وتجاوزِ النبوة وامتصاصها، عند الصوفي أو في نظرية الإنسان الكامل أو عند بعض الفرق الإسلامية المغالية. فتلك نقاط، من بين أخرى لا تقلّ سطوعاً، هي دوافع ومغذّيات لرفض اعتبار المذهب اليوناني في الإنسان معياراً ومحكّاً، ولرفض مواقف بعض أجِلّائنا اليوم الذين يسعون، بلهاثٍ وانفعال، لتفصيل ثقافتنا وفق مفاصل ومذاهب الفكر الغربي وتجاربه.

ب/ المذهب العربي الآخر في الانسان، التعاملية والآدابية: يظهر «الهْيومانِزْم»، في تحليلنا أعلاه، مذهباً نلقاه في أمم كثيرة، أو تجربةً حضاريةً بشريةً عرفها اليوناني والعربي الإسلامي وغيرهما. ونرفض طرْح قضيةِ الألوهية والإنسان على نحوٍ تبسيطي، وبمعايير مأخوذة من تراثٍ مختلف؛ لأنّ ذلك الطرح يفسح للظن بقلة وجود مباحث في الإنسان من حيث هو طاقةٌ، واستقلالية، وحرية ومسؤولية.

نسرع إلى القول إنّ في فكرنا الينبوعي، في تجربتنا الأصلية أو الكلاسّيكية، مذهباً آخر في الإنسان نلقاه في التعاملية، في الوِعاظة أو أدب الوصايا الموجَّهِ إلى كل نشاطٍ في المجتمع، وإلى كل فردٍ في كل عمر وموقع ووظيفة. فالآدابية ترسم العلائقية المثالية، والسلوكات الأخلاقية والينبغيات الاجتماعية. لا نفصِّل هنا موضوعاً سبق أن بحثناه في مكان سابق[٨]، إلا أننا قد نحتاج هنا ـ تحت سلطة المنهج المقارن ـ للتذكير بالفكر الصيني وحيث الأديان الأرضية أي حيث التفكير بتوفير أجموعاتٍ من السلوكات الاستنجاحية، ومسبوكاتٍ من الحِكَم والتلقائيات الثقافية التي تؤمّن للإنسان التكيّف الناجع مع ذاته والآخر، مع مجتمعه وعلائقيته[٩].

(٨) را: زيعور، التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية.
(٩) أقسى ما يوجَّه من نقدٍ لهذا الخطاب في التعاملية والآدابية هو طبيعته الوعظية، ومقاصده في تدجين الإنسان وجَمْعَنته ورَوْحَنته.

ت/ العالَمينية أو المذهب العربي الإسلامي في الجنس البشري بكلّيته وخريطته، نظرية الاستخلاف: في التصور الاسلامي للتوحيد، لرؤية الوجود (والإله) التوحيدية، تتجلى فكرة العالَمينية. فالله ربُّ العالَمين[١٠]؛ والعالَمين وحدةٌ، والله والعالَمين عنصران في نظرةٍ توحيديةٍ شمّالة. يعطي هذا المقال في الوجود والإله مكانةً أولى للإنسان. فهذا الأخير، الإنسان، على قمة الهرم في الوجود. ويحتلّ الجنس البشري المرتبة الأولى داخل العالَمينية. يردّنا المقال عينه إلى **نظرية الاستخلاف**[١١]. ولعلّ هذه النظرية خير ممّثلٍ، أكبر أو حتى أوحد ممّثلٍ، للقولة العربية الإسلامية في الإنسان حيال الألوهية وأمام الطبيعة. وهي قولةٌ ما تزال الأولى في الفكر العربي وفي رؤية الإنسان العادي أو رَجُل الأكثرية، وفي العقليمانية.

ث/ المذهب الفقهي في الإنسان وحقوقه وعقله وحريته: ربما كانت الفقهيات قد توصّلت إلى صياغة «حقوقٍ» خمسة للإنسان (حق العرض، حق المال، . . .) على نحوٍ مختلف عن الحال لحقوق الإنسان المعاصر، وعن الحال المعطى لها عند المقرِّظين المعاصرين الذي يتعالَمون ويسقِطون دلالاتٍ راهنةً على مصطلحاتنا الفقهية المعهودة، ويتعسّفون كي يستخرجوا ما يريدونه وما هو نتاجٌ حاضر. ربما الإنسان قد يبقى، في الرؤية الفقهية، مقيّداً بآدابيةٍ وتعاملية، محدّدَ الحرية ومُسّيجَ الحس النقدي. لكن اهتمام تلك الرؤية بالإنسان كان حسن التنظيم، وشمّالاً؛ إذْ إنّ كل نشاطٍ للفرد خُضِّع للتوجيه بحيث ينضبط مع المعايير، وتضبطه محكات السلوك الرفيعة والغائية المحدَّدة للفعل والإنسان والتعاملية.

وفي الأحاديثية، التي يهمّنا منها ما هو معيوشٌ ومعروف وليس حقيقتها التاريخية أو عنعناتها وصِدْقها وما إلى ذلك، تَجْبهنا مواقف يحظى فيها العقل بموقع متقدم جداً، وشديد الحضور والتمييز للإنسان بل والوسيطِ بين الألوهية

(١٠) العالَمين: المخلوقات، والكائنات، والعلائق والظواهر، ما وُجِد وما هو موجود وما سيوجد. اللعالمين والرَّبّ عنصرا هرمٍ واحد، أو قاعدته وقمته.
(١١) را: المكتوبات الكثيرة حول الإنسان خليفة الله في الأرض. يرِد اسم «الانسان» ٦٥ مرة في القرآن.

والانسـان. كما نُسبت أيضـاً للرسول أحـاديث عـديـدة في العقـل تحمـل اللون الغنوصي، وتقود إلى دنيا العرفانيات. أما علوم الحديث فقـد أدت دوراً كبيراً في تطوير النظر والاجتهاد والحس النقدي (وبخاصة الرغبة بالحقيقة، وبالبحث عن الحقيقي) امتـد وتعمّق حتى أسهم بقوةٍ في تكـوين علم عربي في التـاريـخ، وفي العمـران، وفي الحضارة العـربية ومجتمعـاتها. إلا أن العقـل، بـالمعنى المعـروف راهناً، أو من حيث هو القائد في المناهج والنظر والتجربـة، فليس هو مـا كان، بوجه عام، في التراث.

٥ ـ العرفاني والعقلياني والعقلاني المحض، في الشخصية والفكر والفعل:

حاولنا، في مكان آخر، دَخْلَنة النِّماطة العربيـة الإسلاميـة لأهل الفكـر أي حيث تقسيمهم إلى نمط المتكلمين (أهل الرأي والنظر)؛ نمط العقـلانية المحضـة أو الفلسفـة (أهـل المنـطق والـبرهـان)؛ نمط العِـرفـانيـات (أهـل الكشف والمشـاهدة)[١٢]. كـما حاولنـا أن ننقل إلى داخـل الجهاز النفسي للشخصيـة ذلك التقسيم [أو النِّماطة] عينه: أي أننا حاولنا أن ننقل إلى داخل الشخصية الواحدة مـواقعية تلك الأنمـاط القائمـة فعلاً في المجتمـع، وفي قطاعـات المفكِّـرين أو في الفكر عامة.

وعـلى ذلك، فقـد يجوز القـول إنّ الإنسان منقسمٌ إلى قـطاعات العِـرفان، والعقليانية، والعقلانية المحضة؛ وإنّ مواقعيـة هذه القـطاعات في المجتمـع وفي الخارج وفي الأعيان مطابقةٌ ومتوافقةٌ مع مواقعيةٍ قائمةٍ في الداخل، في الأذهان، في الشخصية. يعني هذا أنَّ المجتمعَ مقسوم عـلى غرار الإنسـان، أو بالعكس؛ وأنماط الكُلّ ومواقع كلّ نمطٍ أمران هما متوازيان على صعيد الفرد كما على صعيد الكلّ، على صعيد الفعل كما على صعيد النظر. وبكـلامٍ مشبَع، يعني هـذا أنّ في **الإنسان** قطاعاً عقلانياً، وآخر هو عقلياني، وثالث هو عرفاني[١٣]. وللحكمـة

(١٢) للمثال، قا: الغزالي، المنقذ، ص ٦٩.

(١٣) تخصّص كتابنا «الحكمة العملية أو الأخلاق والتعاملية والسياسـة في الذات العـربية» في درايـة الفلسفة العربية الإسلامية من جانبهـا الاجتماعي السيـاسي الصرف، أي بإغفـال الماورائيـات (مؤقتاً، ظرفياً، لضرورةٍ منهجية) في تلك الفلسفة.

أيضاً التنميط هذا عينه. ونقول الأمر عينه بصدد أنواع **الفعل**، والخطاب، والقيم والعلائقية. بل إننا نقسم كل نظرٍ منهجي إلى تلك الأقسام بحيث إنّ **علم الاقتصاد** (أو علم السياسة) كان في تجربتنا العربية الإسلامية: إما ميدان يخضع لما هو غيبي صرف، أو لما هو توكّلٌ وعدم سعي (بالمعنى الصوفي، العرفاني)؛ وإمّا ميدان بناه المتكلمون وقطاع الحسبة وأدب الأحكام السلطانية وأدب المرايا والوعاظة والتعاملية؛ وإمّا ميدانٌ بناه الفلاسفة ابتداءً من أعمال الكندي حتى ابن رشد في تعليقه على جمهورية أفلاطون، إلى نصير الدين الطوسي فالدوّاني. ومن السويّ أننا لا نغفل التداخل والتكامل، داخل المفكّر الواحد نفسه، لهذه الميادين والدرجات.

٦ ـ انجراحات الإنسان في المرحلة النرجسية، من التجربة التأسيسية:

كانت نهايات تجربتنا النمطية مرحلةً نرجسية[١٤]. ازدهرت في هذه المرحلة الاخيرة إعادة إنتاج المعاني المنمَّطة، والاستهلاك الذاتي، والتلذّذ بالذات والتغذية الذاتية[١٥].. هنا تحكَّم في الحضارة نمطٌ امتثالي، واكتفائية مفرطة، ووثوقية دورانية دائرية مقفلة، وانكفاء على الداخل وأنامركزية، وامتلائية: لقد تغاذى هنا النمط الفكري مع المجتمع؛ وغذّيا معاً حضارةً سكنت فترة قبل أن تتفجّر. لماذا انتقلت التجربة الينبوعية إلى انكفائية؟ لماذا فشلت المدينة وتعزز النمط الاجتماعي الفكري الريفيُّ الطابع؟ لماذا عجز المجتمع عن توتير الوعي، أو قَصّر الاجتهاد (الوعي) عن توتير المجتمع، أو حصل الامتلاء والثقة بين الوعي والمجتمع؟ لماذا كان ذلك الرضى الآسِن عن الذات في المجتمع والانسان، وذلك الفطام عن الأمّ الحضارية الينبوعية؟ هل خفّت ضرامية المجتمع والفكر لأنهما أقاما حضارةً أغفلت الإنسان وموقعه الحر المسؤول في الوجود؟ ألأنّ الإنسان استسلم، والاجتهاد هَمَد، والفلسفة خَمُدت، واللغةَ

(١٤) هي مرحلة واقعة بين التجربة التأسيسية الخلاقة والتجربة النهضوية (الإصلاحية) في القرن الثامن عشر؛ وهي مرحلة (أو منزلة) ما بين المرحلَتيْن.

(١٥) لا يعني ذلك أنها كانت حضارة عقيمة وغير منتجة، فقد كانت ترهص بالتغير الكامن. وكانت تسير وتنمو، لكن بخطى أخف من السابق.

الرسمية تسلّطت؟ القضية أعقد؛ والأسباب أكثر؛ والإحباط أتى من دوافع داخلية، وأخرى خارجية لا تنتمي إلى دار الاسلام أو السلْم أو الحياد[١٦]. لعلّ الأسباب التي سلبت الإنسان حقه في الحرية والاجتهاد، وثقته بقدراته ومسؤوليته، ليست غائبة؛ كذلك لا ننسى أن الإنسان شاخ قبل الأوان لأنه تزهّد داخل تصوراتٍ قاصرة حيال الكسْب؛ ولأن المجتمع لم يطور إنتاج اللقمة، وخضع أمام القواهر والاقتصاد الكفافي. والأهمّ هو أن تلك المرحلة النرجسية لم تَطُل؛ لكننا عندما شعرنا بالتخلخل كانت أوروبا قد سبقت بأشواط. ومن يسبق بخطوةٍ قد يسبق بخطوات؛ وقد يبقى لأمدٍ طويل سباقا (را: أسباب تقدم أوروبا، وظهور التقدم الصناعي فيها؛ قا: أسباب عدم ظهور الثورة الصناعية في العالم الإسلامي).

٧ ـ الحاجة لدراسة القطاع الآخر من الإنسان والتاريخ في التجربة الينبوعية:

نعرف جيداً، أو إلى حدٍّ مقبول، وضعيةَ النص والفصيح والرسمي من الإنسان؛ ومن الفكر والثقافة. فدرايتنا كافية ربما بالمركز، والأنْصوصاتِ (أو الأجساد النصية)، والنصوص الأُمَّهاتية، والمكتوب، والمسموحِ، والمنوَّر أو المُضاء. ودون تلك الدراية يحل موقع معرفتنا بالنمط الآخر، بالجانب المظلم، والإناسي، والشفهي، واللامكتوب، والمزيَّف أو المتَّهم (المرجوم باسم النص والأكثري، وبسهام الإباحية، وباشاعة المال والنساء والأولاد، بالبدْعانية...)، والمهزوم، والمظلوم، والعَرَضي، والوحشي...

قد تكون هذه النِّماطة غير دقيقة، لأنها تضع الشفهي والمعيوش واللهجَويّ (اللسان العامي) في جانب واحد. هذا، مع العلم بأنّ الشفهي والمعيوش

(١٦) يتخصص، بحسب ما نرى، علم نهضات الأمم، وعلم الرّضات الاستعمارية، بدراسة أسباب ظهور الثورة الصناعية في أوروبا، والقفز الاقتصادي ثم السياسي الاجتماعي لأوروبا، وأسباب عدم ظهور الثورة الصناعية والتراكم الاقتصادي والمالي في الوطن الاسلامي، وتطويق أوروبا لهذا الوطن ثم التسلّط عليه بعد أن ضعفت فيه القدرات الاقتصادية والتنوّر السياسي والفكر والشرايين التجارية... وبعد دراسة الأسباب ينتقل ذلك العلم إلى المقارنة، وتطبيق المناهج المعروفة في العلوم الإنسانية، وصياغة القوانين، والمرور إلى الاستيعاب المتوتّر.

واللهجَوي قطاع قائم في النمطَينْ: الرسمي (الحاكِم، النصي)؛ والنمط الآخر الذي هو المنهزِم، المُعارِض، المسفَّل، المبخَّس، والمبعَد المرجوم. وعلى ذلك، فإننا ننتقل إلى نماطة ثلاثية هي: المعيوش، واللهجَوي والشفهي داخل كلٍ من النمطينْ الكبيرينْ، داخل الرسمي والمُبْعَد. ثم ماذا؟ لماذا هذا التلّبث، والوضع بين قوسَينْ، فترة؟ ذلك لأننا نودّ أن نَصِم معرفتنا بالنقص، واللاكفاية والقصور حيال النمطينْ (المعيوش واللهجوي، النمط المرجوم المظلوم) اللذين يقدمان لنا رؤية للإنسان جديرة بالدراسة، وبالأهلية للعيش والإقلاق، للنقد الاستيعابي والتوتير. . .

نكرر هنا أنه يسترعي العقلَ النقديَّ الضراميَّ، في مجال دراسة الخطاب العربي الإسلامي في الإنسان، مقالُ الصوفيِّ في الإنسان الكامل، ومقالُ الفِرق التي أسقطت التكاليف، وفي بعضٍ من مقال أهل الحلول ووحدة الوجود. ولعلّ أهمّ ما يُستدعى هنا **الطبيعانيون** (أصحاب المذهب الطبيعي) من أمثال ابن الريوندي، والسرخسي والرازي؛ أي حيث تعطى للعقل مكانةٌ أساسيةٌ تجاه الوحي والنبوة، وحيث الثقة بالإنسان لا بالمعجزة الدينية. وعلى ذلك يجب أن نعي جيداً أنّ مقال التجربة العربية الإسلامية في الإنسان، وفي العقل المستقل، متعدد المستويات والخطابات بل واللهجات. والاكتفاء بالمقال الرسمي، أو الرئيسي المهيمِن نقص في قراءتنا لتلك التجربة الثّرية المتلاطِمة البنى والتيارات. فالفكر العربي الإسلامي متعدد التلافيف والخطابات؛ وهو يقول في الإنسان والعقل والحرية مقالات هي أكثر من أن تنحصر في الخطاب الفقهي، أوالخطابِ القلِق، أو الخطاب العقلاني المحض، والخطاب العرفاني، وخطاب البِدْعانية(١٧)، وأهل الرأيِ أو الكلام، وعند منتقدي الخرافات والتقاليد (ابن حزم، ابن تيمية. . .).

---

(١٧) البِدْعانية: كل حركة داخل الخطاب الرسمي السائد تدعو إلى الاختلاف، إلى الابتعاد عن القائم ومعارضته، إلى الافتراق والتفريق، إلى التغاير والانفصال، إلى الانقطاع والتفكيك في الواحد والمنسجِم. يتقبل الاجتهاد الراهن حرية ذلك، ويحاوره وينتقده دون أن يلغيه.

٨ ـ قبل المرور إلى التجربة الشمولية الثانية في الرؤية للإنسان والوجود والتاريخ، إلى الاجتهاد الحضاري:

لم نبسُط المذهب في الإنسان المعروف باسم «هْيومانِزْم»، ولا قَمَّشْنا الدلائل المشتَّتة في أُجموعة واحدةٍ (وعلى نحوٍ ممنهَجٍ) قائلين: هو هذا المذهبُ الإنسانوي العربي الإسلامي. فذاك مذهب يتجلى ليس عند مفكر واحد عندنا، بل قد يُلتقَطَ أو يُستَقى من ينابيع عديدة وشخصياتٍ مبعثَرة. كان مذهبنا العربي الإسلامي في الإنسان، حركة، وتياراً، وروافد متعددة؛ أقل مما كان بارزاً بشكله الممنهَج عند هذا أو ذاك من الفلاسفة. لعلهم لم يكرّسوا للإنسان بحثاً مستقلاً، أو ميداناً قائماً بذاته؛ إلا أننا نجد نظرهم في الإنسان مغطى، أو هاجعاً موجِّهاً، في أعمالهم على المنطق، والالهيات، والسياسيات والكلاميات. فنظرهم في الإنسان كان محكوماً بأواليات خاصة بهم، وبوعي ثقافي متسلِّط، وبثقة قوية بالحضارة القائمة آنذاك وإنسانها ودينها... ومع ذلك فلا نستطيع تجاهل رأيهم في الإنسان كعالَم صغير، وفي العالم كإنسان صغير. فإخوان الصفا، على سبيل المثال، ينادون بخطاب مفاده أنّ «العالم له جسم ونفس...، وأن حُكْم جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم إنسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه...»[١٨]. ثم يتابعون في مناسبة اخرى: «وجد العلماء في هيئة بنية جسده مثالات لجميع الموجودات...[١٩]؛ فبنية جسده كالأرض، وعظامه كالجبال...، وأمعاؤه كالأنهار...، ولحمه كالتراب... وبكاؤه كالمطر... ويقظته كالحياة...»[٢٠]. وهذه الفكرة التي تنضد العالمَ والإنسان، انطلاقاً من الإنسان، بقيت مستمرة عند الفارابي، وابن سينا وحتى في قطاع عريض من الثقافة العربية الاسلامية الشفهي منها (الاناسي) والمكتوب أو الرسمي.

(١٨) إخوان الصفا، «في معنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير»، في: رسائل اخوان الصفا (بيروت، دار صادر/ دار بيروت، د.ت)، ج ٣، صص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١٩) إخوان الصفا، «في: قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير»، في: م.ع.، ج ٢، ص ٤٥٧.

(٢٠) م.ع.، صص ٤٦٦ ـ ٤٦٧؛ قا: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والتعاملية والسياسة في الذات العربية.

يضاف إلى ذلك، بَعْدُ أيضاً، أن الإخوان ـ ومعظم فلاسفتنا الأقدمين (الفارابي، ابن سينا. . . ابن طفيل. . .) كان مقصودهم الإنسان في كل أعمالهم المتعلقة بالسياسة، والنظر في الخلافة، والإمامة، والمدينة الفاضلة والإنسان الكامل. . . **فالسياسة الخاصية**، عند الاخوان على سبيل الشاهد، هي «معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعشرته مع جيرانه، وصحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقُّد أسبابهم، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم»[٢١]. أمَّا السياسة الذاتية «فهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه، وتفقد أفعاله وأقاويله في حال شهواته وغضبه ورضاه، والنظر في جميع أموره»[٢٢]. إن السياسة، في الفلسفة العربية الإسلامية، مباحث في الانسان: نتذكر السياسة الجسمانية، والنفسانية والأصحاب[٢٣]، والسياسة المنزلية (ابن سينا، الفارابي، مسكويه، ابن أبي الربيع، نصير الدين الطوسي، الدواني)[٢٤].

وكذلك، فإن اهتمام الفقهيات، والكلاميات، وأصول الفقه والتصوف، منصبٌّ على الإنسان؛ لكن القضية المقصودة هي أكثر من البحث في «خصال رئيس المدينة الفاضلة»[٢٥]، أو في «الانسان الكامل»[٢٦]، أو في الخصائص المسقطة على مؤسسي الفرق الاسلامية (الغلاة، على سبيل العيّنة). . . والنظر في «الجبر والاختيار»، أو في «الحُسْن والقبْح»، أو في «الأحوال والمقامات» وفي «الحلال والحرام» وما يندرج بينهما من نيصات ولُوَيْنات، هو، في القاع وعند الغاية، نظر في الإنسان.

---

(٢١) رسائل اخوان الصفا، ج ١، ص ٢٧٤.
(٢٢) م.ع.، ص.ع.
(٢٣) م.ع.، ج ٤، صص ٢٥٤ ـ ٢٦١. عن هاتين الحكمتين (الخاصِّيّة والذاتية) عند الاخوان، را: زيعور، الحكمة العملية. . .، صص ٢٥٣ ـ ٢٦٣.
(٢٤) را: الاجتهاد، ٦، صص ٦٩ ـ ١٠٤
(٢٥) للمثال: را: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
(٢٦) الانسان الكامل هو الشيخ. الشيخ «هو الانسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة البالغ إلى حدّ التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها إن استعدّت ووفقّت لاهتدائها».

٩ ـ الرؤية الفلسفية لإشكالية الألوهية والأنوسة:

لا تُختَزَل انجراحاتُ الإنسان العربي الراهن، واتساع القطاع البور والأشواك في حقله، بالارتداد إلى أحروجةٍ هي إمّا الله وإما الإنسان. فذلك الاختزال اللاتاريخي، والاغرائي أو القاصر الزَّهواني، يقود حتماً إلى حلٍّ اختزالي، إلى إجابةٍ تقطيعية متقلِّصةٍ تجعل من حذْف أحد جانبيّ المعادلة حلاً وحيداً ناجعاً، أو تعريفاً نهائياً ومتفقاً عليه بلا نزاع، للفلسفة، للألوهية، للأنوسة، للكائن والكينونة، للأَيْسيات (الأنّيات، الموجودية)، للعقل المستقل المحض والعقل المرتبط بالألوهية. ومن جهة أخرى، لا نستطيع الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية، من الكندي حتى الطوسي والدوّاني، وبقطاعاتهاالعقليهانية والعقلانية المحضة والعرفانية، وفق معيارٍ واحد هو تعريفها للفلسفة، أو تعريفها للأنوسة حيال الألوهية، أو تعريفها للعقل حيال الوحي. وليست تلك الفلسفة، ولا نظرنا المعهود للإنسان والألوهية، مسؤولة عن وعي راهن ولا عن حقل حاضر.

ما هو الأهم؟ الأهمّ، بَعْدُ أيضاً، هو أننا لا نستطيع أن نحاكِم تلك الفلسفة وفق محكّ واحد أو ميزان اسمه الانسانوية (المذهب الفلسفي في الإنسان). وسواء أوجد ذلك المذهب عندنا، أم لم يوجَد، فإننا لا نستطيع عدّ فلسفتنا جيّدة، أو غير جيّدة، غَثّة أو سمينة، صالحة أو طالحة، لأنها احتوته أو أفرزته وغذته وتحركت به. إننا نلتقطه فيها بوضوحٍ وفعالية؛ لكنّ ذلك لا يعني أنّ الفلسفة التي لم تصل إليه، والفيلسوف الذي لم يَقُلْ بذلك المذهب، يشكو من نقص أو أنّ ذلك الفيلسوف هو في مرتبةٍ أدنى ممن هو في الموقف المعاكس. ولا يعني ذلك أيضاً أنّ رؤيتنا للعقل هي، في نمطها العقليهاني، أقل إنتاجية وأدنى مستوى من الفلسفات التي قامت على العقل المحض.

وكما أنه مترجرِج، وانتقائي، كل انطلاق أو دعوة للانطلاق من ابن رشد، أو ابن خلدون، من ابن تيمية أو الشاطبي، أو من هؤلاء الأربعة معاً، فكذلك هو أيضاً مترجرج وغَرَضاني، ناقص وغير تاريخي، مبتور وواهم، كل انطلاق أو

دعوة للانطلاق من الانسانمركزية(*)، أو من الرَّبمركزية(**)، أو من التوازن بينهما - هو رأيٌ توفيقي لكل من زكي ن. محمود؛ ثم لحسن حنفي. فتلك دعوات، أو نظريات، ما تزال محكومة بالسببية الآلية، والتفسير المسطَّح الآحادي، وبأوهام المرور الخطي بين المراحل التاريخية وبمزاعم الاستمرارية والاستناد إلى الماهوي... فليست هذه الأحْروجة، الانطلاق من الرَّبمركزية أو من الانسانمركزية، مستوعِبةً مستنفذة للهمّ الفلسفي؛ ولسنا هنا أمام إشكالية هي من الخطأ القاتل أو الصواب المطلق.

إنّ الفلسفة التي تَنْظُر في الإنسان، وتعالجه، من حيث طرائقه في المعرفة والمجتمع والتقييم، هي الفلسفةُ التي تحتاجها الذات العربية في إنتاجها على العياني والحاضر، على المحتمل والمأمول. لكن الفلسفة التي تغاير ذلك الانتهاض من الإنسان، في واقعه وعلائقيته ومحتملاته، هي أيضاً فلسفة. وحكْمُ الصحة النفسية يقضي هنا بالانفتاح، والحوار، والجدلية والتغاذي المتبادَل... ففلسفة التحليل، على سبيل الشاهد، تقدِّم لنا منافع جلّى، ودروساً في الدقة والوضوح، في الصرامة والتحليل، في إثراء رأسمالنا الفلسفي وتعميقه؛ وكذا حال بعض الفلسفات الأخرى، المتصارعة معاً والمتغاذية، في ساحة الحقل العربي الراهن... تكشف كلها عن أصالة ومنتوجية وفيرة، برغم أنها ليست مهتمة بأن تكون مذهباً في الإنسان.

كانت العقليمانية العربية، في تجربتنا النمطأصلية التأسيسية، هي القاعدة والقائدة: استطاعت أن ترتفع بالإنسان، وأن تبقيه عزيزاً في حقله وشديد الحضور في الحقل العالمي طيلة قرون. لكنها هل حافظت على تلك الاندفاعية طويلاً؟ هل أنجحتنا في التجربة الثانية، في الاجتهادانية؟ وهل هي اليوم قديرة في الفعل التكييفاني الشّمّال؟ كيف تطورر المقالُ في الإنسان وعقله، في مكانه ومكانته، منذ القرن الماضي حتى أوائل تجربتنا الثالثة، الراهنة، في الإنسان

(*) anthropocentrisme.

(**) théocentrisme. قا: العقلمركزية (logocentrisme) والميثومركزية.

والنظر؟ لقد جرى الاجتهاد، أو وجَّه وقاد، باتجاه إبراز الإنسان المنغرس كمقياس، وكغايةٍ في حد ذاته. كان لابُدّ من الاهتمام بالعياني وبالعقلي، بالتاريخي والتقدم والتنور؛ فقد تغيّرت الظروف، وحملت أيدٍ مختلفة عنّا، نشيطةٍ وتوسعية، لواء «الدار العالمية للإنسان والقوة».

التجربة العربية الثانية
خطاب الاجتهادانية أو التجربة الاصلاحية (النهضوية) في الإنسان

١ - بعض مواضيع علم الرَّضّات الاستعمارية وعلم نهضات الأمم:

من «المزالق»، التي قد يقع فيها نفر من الباحثين، أخْذُ الفكر العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كمرحلة نهضةٍ فجائيةٍ، أو كيقظةٍ من سباتٍ بليد، أو ما إلى ذلك من تسمياتٍ تقييمية غير معافاة[٢٧]. إنّ القولة بعصرٍ عربي اسمه عصر النهضة قولةٌ جارحة، وغير صائبة؛ بل إنّ في ذلك حكماً مسبقاً يخصّ أصحابه، ومشكوكاً فيه: لا ينطلي على التشخيص المتزن، ولا على التكييفانية التي نودّها أن تكون إيجابية استباقية في الذات العربية.

إن التجربة العربية الثانية مع الذمة العالمية للقوة والفكر والقيم، أو العودة العربية الثانية إلى الدار العالمية للإنسان والسلام، لا تُختصَر بمقولةٍ اسمها النهضة: لا تستطيع هذه الصفة استيعاب تلك التجربة، ولا التعبير عن مسعى الذات العربية للتكيّف الدفاعي الإسهامي مع العالم، وفي حضارة الإنسان المُطِلّ على الألوهية. القضية هنا أعقد من أن تُرَدّ إلى نفرٍ كانوا من الصحافيين، والملخِّصين أو المروِّجين، قد يبتهج الفكر التبسيطي بتسميتهم اليوم نهضويين وإنهاضيين وموقظين. فالمعروف أنّ الظاهرة الحضارية لا تتلخّص أو تُفسر، بنظُمها المعقَّدة وبنيتها ومساراتها، بعاملٍ هنا؛ أو بعاملَيْن هناك وهنالك. هي

(٢٧) بقي العالم العربي الاسلامي في موقع الأقوى داخل «الذمة العالمية للحضارة والقوة»، أو في الدار العالمية للإنسان، حتى القرن السابع عشر؛ بل وبعد ذلك أيضاً بقليل.

ظاهرة أغنى من أن تُردّ إلى ردّ فعلٍ على هجوم غربي، أو على قصف مدافع قائدٍ عسكري، أو على مجرّد وعيٍ بالانجراحات الحضارية. وكذلك فإن كلّ تفسير بعاملٍ واحد وحيد، أي بعاملٍ غربي خارجي، يبقى تفسيراً خطّياً ميكانيكيّاً: يبسِّط، ويسطِّح ويقف خارج الموضوع بعيداً عن الرؤية الأشملية الحية أو عن التفسير الأَجْمَعي للظاهرة التاريخية الحضارية التي نحن هنا نراها، من الداخل وبعينٍ دائرية متزنة، ظاهرةً عميقةَ الجذور وذات أعماقٍ مستورة مضطرِمة. فما قيل إنه نهضة هو، في تحليلنا، استمرار زمكاني وعارضٌ تُكشِف مقاربتُه عن أنّ الذات العربية الحينذاكية [في ذلك الحين] كانت حيةً تمور، وتَميدُ بالحركات التي تسبق العاصفة والتفجّر.

وماذا يقول، في هذا المجال، المستورُ، أو المعيوش واللارسمي، الذي أهمله النص والتاريخ العَليم أي تاريخ الفكر النخبوي؟ إنه يقول قولاً يؤكد أنّ اللحظة الزمانية قبيل الثورة الفرنسية كانت مملوءةً مهيأة بحيث أنّ الوعي الجماعي عندنا، والوضع الحينذاكي للمجتمع العربي الإسلامي وللإنسان والفكر، كانا قد أخذا بالانفتاح وتدبّر الواقع. لقد وصلت الانجراحات إلى درجةٍ كان الوعي بها قد وضع المجتمع العربي الإسلامي في أزمة وقلق كانا يدفعان للبحث عن حلول، عن طرائق تؤدي إلى سدّ الفجوة النسبية بين أوروبة وبيننا. لم نكن ننتظر تحدّيات القويّ المهاجِم حتى نستفيق، ولم يكن ردنا الحضاري على المتحدّيات الفرنسية لنا هو وحده الدليل على الفعالية المعقَّدة للعوامل الداخلية، وللمخزون الحضاري المحرِّك، وللتفاوت النسبي (وليس الشديد، أو الكثير) بين العربي والمستعمِر.

٢ ـ هوامات وتصورات حول الاجتهادانية (نزعة الاجتهاد الحضاري) أو فكر النهضة:

فنّدنا، في مكانٍ آخر، هوامات الذين أسقطوا على «عصر النهضة»[٢٨]،

---

(٢٨) عصر «**الاصلاح الحضاري**» تعبير أقرب إلى الحقيقة التاريخية. وقد يسمى عصر الاجتهاد الحضاري أو تجربة الإحياء القَرْني الحادي عشر للهجرة؛ إذْ حالتئذٍ نبقى داخل الخصوصية العربية في النظر إلى التاريخ والإنسان، للتقدم والتنوّر. . .

مـرحلة الاجتهادانيـة الحضـاريـة، كـلَّ جـديـد؛ أو كـلَّ الـزائنـات. فـأولئـك النُّفاجيون، كالمصاب بهـوَس العظَمـة [العُظام] أو بـالنّفاخ والهـوس الاختلاقي والاصطوري [ميثومـانيا]، أغـرقوا بعض كتّـابنا اللبنـانيين في القـرنَيْن المـاضيين بالزائنـات؛ وألقوا عـلى «عصر الانحطاط»، الـذي كان عصر الارهـاصات، أو حقبة الإعداد والتهيؤ الخلّاق، كل لعنةٍ وكل مثلبة. وأحدثوا هنا، بسبب رؤيـةٍ سقيمة، بل ولربّما بسبب انجراحٍ هاجع أو لرغبـةٍ غير مشبَعـة وتدمـيرية، نـوعاً من الانشـطار النفسي الاجتماعي. فمن أجـل تحقيق التوكيـد الذاتي لجأ نفر من مقـرّظي النهضة، من مفسّريهـا على نحـوٍ مبتسَرٍ ومَبْليّ، إلى اعتبـار الشطر الأول القديم [عصر الانحطاط(؟)] شيطاناً وأجموعةَ تخلّفٍ وظلام؛ وإلى اعتبار الشطر الجديد ملاكاً وارتفاعاً، نقلةً إلى النـور وإلى الحضارة «البشريـة». رفْضنا لـذلك التفسير اللاّحُدوثي يجب أن لا يوقعنا في هوّة الانغـلاق أو النرجسيـة الجماعيـة، ولا في أوهام وهوامات تفسير التاريخ بالدين وحده، أو بالرؤية الذاتية المتعصِّبـة المنقفلة. لقد كان لواء تطوير الإنسان بيدٍ غير عـربية؛ لكن تيـار الوعي العـربي بذاته في العالم كان قد غار مؤقتاً ليعود فيتفجّر ويخطّ طريقاً واسعاً، مُـوعِداً لكن صعُب تحقيقه الواقعي.

٣ ـ التجربة الجديدة مع الاجتهاد الشامل أو في الحضارة، التوجّه نحو العيـاني ومقاربة الإنسان في المجتمع والتاريخ، أنوار الحداثة وإعادة التكييف:

كان الاجتهاد، في التجـربة النمـطية الأصليـة، أداةً فعالـة بيد أهـل الرأي والنظر (المتكلّمين، والذين يفكّرون عـلى الأحاديثيـة، والذين يعملون في حقـل العلوم الـدينية وغـيرهـا، الـخ). ثم صـار مـع المرحلة الأخـيرة، مـع المـرحلة النـرجسيـة، من **التجـربـة النمـطيـة**، أداةً للتعليق والشرح عـلى الشرح أي للمراكَمة حيناً؛ وللحوار التقريظي اللانقدي للمتون النمطية، تارةً أخـرى. في ذلـك مجلوبات بـلا شكّ؛ إلاّ أنّ تلك الـطريقة لم تكن قطّ كـافية في التحـريك والتحفيـز، في الـزحـزحـة والتـطويـر أو إحــداث الفـورة والثــورة في التفكـير والـدينـاميـات الاجتـماعيـة. ذلـك أنّ أدوات التعليق، والشرح، والشرح عـلى الشرح، وأدوات الكتابة في الهامش، بقيت هامشية ومكتوبـة، أو، على الأقـل،

بقيت غـارقةً في الكتـابي و«النظري» والكُتُبي أي بـدون أن تنغرس في العيـاني، والفعل، والحراثة للواقع وللبشري والاقتصادي.

لكن الاجتهـاد، في التجربـة الجديـدة عـلى يـد أمثـال الـطهـطاي وبعض سـابقيه، أو عـلى يد الأفغـاني/ عبده ومـا شاكـل، ارتدّ إلى الأرضي. فنـظَرَ في الواقع، وأَعْمَل الفكر والنقـد في الوضْـع المادي، والشرط الاجتـماعي، والفعل السياسي، وعلائقية دار الاسلام بدارَيّ الحرب والحيـاد. من أجل ذلـك ندعـو ذلك الاجتهاد اجتهاداً موسَّعاً، وحضارياً. فقد كان من نمطٍ جديد، وتجرأ نسبياً عـلى تحليل ونقـد ما كـان كـالمحـرَّم، أو مُخيفـاً أو مـا إلى ذلـك. لقـد انعـطف الاجتهاد، وتمدّدت عضلاته وميادينه: تفجّرت آفاقه، وتحوَّل بحيث صار معطِيـاً للبشريّ الكثير مما كان مسلوباً منه، أو ممنـوعاً عليـه، أو مغطّىً بـأسماءٍ مختلفـة. لقد وضّح الاجتهادُ الحضاري، **الاجتهـادانية** أي النـزعات الـواضحة المُمَـذْهَبة لـلاجتهاد، كي يُصْلِح أو يغـدو كليّاً وشمّـالاً، أجْمعيـا إزائيـا، عـلائقَ البشري بالسلطة والقيم والألوهية. ربما لم يكن المجلوب كافياً. ولذا نستطيع القول: إنّ التجربة العربية الثالثة صارت الأوضح، في تلك المجـالات، والأعمق، والأكثر اقتحامية وجهادية؛ تلك الصفات دوافع تبرِّر وصفنا للتجربة الـراهنة هـذه بأنها جِهـادانية. وذاك ليس الآن، ولا هنـا، مـوضـوع دراستنـا (را: أدنـاه، القسم الثالث).

٤ ـ اهتمامات الطهطاوي بالعياني والإنسان والعقل، عيِّنة أولى:

يُعدّ وعيُ الطهطاوي ـ ونفر ممن سبقه ـ بالانجـراح الحضاري، وبـانغلاب الانسان العربي، من التجارب التي قصَدت إلى التغلُّب على التوتر والقلق؛ ومن ثمّ إلى توفير مشاعر الاطمئنان والاحتماء. لقد كان هذا المفكِّر مهتـماً بإعـادة بناء الشخصية والسلوك، الفرد والمجتمع، الفعل والعـلائق، طرائق النـظر ومعايـير التقييم. وبذلك ارتدّت «الفلسفة»، أو الثقـافة العـربية الاسـلامية المتنـوِّرة، في مرحلة الاجتهادانية، إلى الإنكفاء عـلى الإنسان المنغـرِس في جماعـة ومجتمع، في الـطبيعة والتـاريـخ، في عـلائق وأمـام الألـوهيـة وداخـل حضـاراتٍ وثقـافـاتٍ

وأمم . . . وظهرت هنا جليةً المطالبةُ بالإنسان : بأن يكون هذا مسؤولاً عن مصيره، مسيطِراً على مآزمه وانجراحاته، موجِّهاً لإرادته وفعله. وكذلك عادت إلى ساحة الفكر مقولاتٌ وأفكارٌ مجاهِدة تصوغ بوضوحٍ وجرأةٍ حقّ الانسان في الحرية، وثقته بعقله، ومطلبه بأن يكون أكثر من متاع (أو شيء، أو موضوع) حيال السلطة، وأمام الألوهية والمصير. لقد انتقلنا إلى حداثةٍ جديدة حمل لواءها «النهضويون»[٢٩].

٥ ـ إجتهادُ عيّنةٍ أخرى، الأفغاني وعبده في بنية واحدة أو وحدة مترابطة :

سنتوقّف الآن عند عيّنةٍ أبرز يمثّلها الأفغاني/ عبده. فهنا مستحضَرٌ أو راموز يلخّص التجربة العربية الاجتهادية، تجربة الاجتهاد في الحضارة، والانسان، ومعالجة العياني والقيمي.

يوضح تعقّب أفكارية الأفغاني الاعتناء بما ينفع الانسان، وبما يبني المجتمع، ويصلح العياني. فالفقيه، الذي يَبْرز هنا، يتسلّح ويهاجِم من أجل ما هو أرضي، وقائم في المجتمع، وماثل في السلوك والانتاج والعلائق. وكذلك يظهر أنّ فقيهنا، الأفغاني، من حيث هو مجتهد على الصعيد الجديد الواسع للاجتهاد، لم يُغفِل قضايا كلية أو العلل الأولى والموضوعات الماورائية : فالدين، على سبيل الشاهد، همٌّ كبير ومعضلة مِفصلية. لكن **الدين المدروس** هنا يُنظر إليه، أو يُقصد منه، **الدين المعيوش. فالممارسة** هي التي توجَّه إليها النقد طلباً للتقويض والبناء، للكسر والجبر. والانسان في ممارسته للتديّن الملاصِق للجسم، والمتلاحِم بالحياة، هو المقصود في نهاية التحليل. وبناء الإنسان القوّي هو الرغبة المسيطِرة في اجتهادانية الفقيه النهضوي. ترتبط بهذا المنظور للإنسان المرغوب رؤيةٌ جديدة **للنفس** : إنّ خلود النفس (ومصدرها، وطبيعتها في الجسد) مبحثٌ غير مهمَل. لكن الاجتهادانية صارت تربط النفس بالجسد أكثر مما كان معروفاً،

(٢٩) الحداثانية الثانية، أو التجربة العربية الثانية في مجال الحداثة والتطوير الذاتي وفقٍ روح المعاصرة، هي اسم آخر للاجتهادانية. والحداثة : هي التطوير المستمر، التقدمية اللامتوقّفة، اجتياف روح العصر وما بعده، إعادة التعضية والمَعْنَيَة، وشعارات أخرى تنويرية . . .

ومألوفاً. لقد حدثت هنا جِدّة، وفورة أو ردّة باتجاه الجسدي. ومن المفاهيم الأخرى التي تغيّرت بتغيّر الموقع الجديد المرسوم للإنسان باتجاه استلام مصيره، وخلق قيمه، والتحكم الذاتي في وجودِه نذكر، بسرعة، وعلى الأخص: إيلاء **العمل** قيمة كبرى في وجود الانسان. نُدعى إلى **العمل** كي يتحكّم الإنسانُ بلقمته، ويوجّه ذاته وعلائقه. إذْ يقوم العمل بدورٍ فعال في تغيير الواقع والشروط (قا: الدعوة إلى التوفير، رضى عبده عن «مصرف توفير»، الدعوة إلى تدخّل الدولة في العمل). في كل ذلك أخذ نور الاجتهادانية يضيء جوانب كانت مهملة، أو غير محروثة، أو موصدة أمام الفكر وإرادة البشري وعقله: فزيادة الكسب مقبولة بل فَرْض، ومحاربة الطُّفيلي في العيش والعلائقية واضحة. وظهرت بعض الفتاوى التي لا تتّفق مع ما كان قبل ذلك سائداً في مجال الكسب والعيش، أي حيث استعمال الألوهية للرضى بالواقع، ولعدم المجابهة، وللزهد والتوكل، ولقلة الجهد من أجل اللقمة والوفرة (قارنّا في كتاب «الحكمة العملية» نظريةَ الكسب الأشعرية بالواقع الكسبي أي بكسب اللقمة في الواقع). وكما تزحزحت أفهوماتٌ اقتصادية من موقع إلى موقع، فقد تبادت المواقع أيضاً أفهوماتٌ أخرى وتصوراتٌ مرتبطة بالإنسان أمام الأمة والدين والمجتمع. لقد خبا التصور التراثي حول العِرْقمركزية والأنامركزية: تخلخل الاعتقاد بأنّ المسلمين خير الأمم، وأنّ لغتهم أو دينهم أو سلطانهم يحتل المركز الأول. وعلى صعيد النظرة للألوهية، وللمرأة، وللعقل، وللفن والعشيرة، ظهرت مواقع جديدة؛ وتبدّلت أخرى، أو جرت إزاحاتٌ ونقلات. ومع تخلخل قيمٍ قديمة برزت قيم الحداثة والاجتهادانية: فانغرست (لكن بتقلقلٍ) قيم العدالة والحرية والمسؤولية انطلاقاً من نظريات الاعتزال، أو تغطّياً بها واستناداً إليها؛ وحوربت المذهبيةُ داخل الدين، والاحتكارية للفكر والحقيقة والجنّة من طَرف فرقةٍ ناجية واحدة، وتسلّطُ الفكرِ الواحد أو تغلّبُه وتفرّدهُ بالأمر [الأمر السياسي]. وفي سبيل البناء الجديد للإنسان، الإنسان القوي الاقتحامي، ترسّخت أفكار حول دور الفكر والمفكّر، وحول دور العقلانية والعلوم والحريات، وحول حوار الأمم أو الأديان أو الفئات والأنماط، وحول

تحدّي الطبيعة للسيطرة عليها واستغلالها لمصلحة الكائن البشري ومركزية جنسه وعقله.

تَبرز شهيةُ الفكر العربي، منذ أوائل القرن الماضي، لاستيعاب المعارف المختلفة، محمّلةً بالمعاني الواضحة والغَورية: السرعة في الترجمة، كثرة المجلات وتكاثر الرغبات، التغييرات في محاور العلوم والنظر، سهولة انغراس معاقل علوم الهندسة والطب والحرب... مثل ذلك التقبل والإقبال، التلقي والرغبة، ليس فقط دليل غنى وقدرات؛ فهناك أيضاً في الوعي، والمخزون الحضاري، رؤيةٌ للعلم والمعارف تجعل التعلّم فرْض عين، والعلماء (رجال العلم، كل علم) استمراراً للنبوات من حيث التنوير والتبليغ... إنّ تلك المنزلة المعطاة للتفتيش عن الحكمة أنّى كانت، ومن أين أتت، مكشاف للمنزلة المعطاة للإنسان، للفكر، للاجتهاد وللعقل.

٦ ـ الأفغاني/ محمد عبده، عيّنة ممثّلة للاجتهادانية، جدلية المعياري والمعيوش عند الإنسان:

ينطلق خطاب الأفغاني/ عبده، الذي نأخذه شاهداً يمثّل الخطاب الاجتهادي، من مقاربة الواقع. فيلتقي بظواهر سقيمةٍ مُسْقِمة تحكُم سلوكَ الإنسان وتفكيره (ثقافته في قطاعيها الواعي واللاواعي، المعيوش والرسمي). لقد بدا للأفغاني/ عبده أنّ الواقع منجرح، وأنّ الاهتمام بالعياني طريق لبناء الإنسان والمجتمع والقدرة. فَدرَسَ المقالُ الاجتهاديُّ ظواهر راكدةً (وطفيلية، ومَرَضية) في المجتمع والسلطة والعائلة والسلوك: نبّه إلى النقص في النُّظُم والبنى، وإلى الانفعالية والاضطراب والتخلخل في القيم والعلائق وطرائق النظر والمعالجة حيال الوجود والتاريخ والمستقبل. كما أنّ ذلك المقال قد طرح **تكييفانيةً** [مذهباً أو نظرية في التكييف] كان من مقاصدها: تقديم البديل، تخفيف التخلخل، استعادة المصالحة بين العقل والواقع، توفير التوكيد الذاتي للإنسان والسلطة والمجتمع أو حتى لِلّغة اللغة والدين.

لقد كان المقال الاجتهادي تغييرانيةً [نظرية ممنهَجةً في التغيير] في دنيا فهْمِ

الإنسان أمام الألوهية والسلطة والقواهر الاجتماعية التاريخية: فمن جهة، سعى لتوضيح صلة الانسان بتاريخه، أي بنظر الإنسان إلى الألوهية والنحن، وبالتجربة الأساسية الأصلية مع الوحي والدين والأحكام والشرائع. وأوضح من جهة ثانية طبيعة تلك الأبعاد والعلائق داخل الواقع العربي الإسلامي والأوضاع القائمة، داعياً الإنسان إلى التحكّم بالمصير، وإلى التسلّط على مجرى الأوضاع والشروطِ السياسية الاجتماعية، وإلى توجيه الإنسان للفعل السياسي الحينذاكي المرتبطِ بالرضات الاستعمارية. لقد تعمق ذلك الخطاب الاجتهادي في الإنسان، على صعيد الوجود في المجتمع، وعلى صعيد المعرفيات (طرائق النظر)، والقيميات، في اتجاهين: أ/استلهام أو استدخال الطرائق التي كانت تُخصب العالم المتصنع والأقوى سلاحاً حينذاك؛ ب/ إعادة تعضية طرائق المعرفة التي كانت خصبة مثمِرة إبان التجربة العربية النمطية. وتلك الإعادة للتعضية كانت إعادة تراتبٍ أي تغيّراً في المواقع والأنماط، في المواقعية [طوبولوجيا] والنِّماطة [النمطيات، تيبولوجيا] للفكري والإجتماعي.

أ/ الخطاب في الإنسان المنغرس في الواقع، شعارات قاصدة إلى إعادة تعضية الأنا والحقل، الشخصية والفضاء:

هنا يبدو أنّ المقال يدعو للحرية، ويثق بقدرة العقل، ويجعل المسؤولية خاصة خصيصة بالكائن العاقل الذي يستطيع، على غرار ما ينقله عبده عن المذهب الاعتزالي، التمييز - بدون اللجوء إلى سلطةٍ خارج التاريخ والمجتمع - بين الحسَن والقبيح أو بين الخير والشر. لقد قلَّب مقال النهضة وجوه النظر والتدبّر في الإنسان الحينذاكي، والإنسان عموماً، متعقِّباً القواهر والجارحات. وهكذا أتى ذلك الخطاب تحليلاً لسلوكاتٍ طُفَيلية، ولظواهر اجتماعية غير منتِجة وغير صحية؛ ثم تصوراً للحلول الاشفائية، أو لعلاجيةٍ شمّالة في دنيا الوجود الاجتماعي التاريخي: العمل، الانتاج. . .[٣٠]. فعلى سبيل الشاهد، لقد وصف

(٣٠) أعادت الاجتهادانية تعضية دور التاريخ، ورؤيته ومساره. فقد قرأت التاريخ الاسلامي قراءةً اختلفت عن السائد، أو النرجسي، والمقفَل على أنامركزيةٍ جماعية، وأناوحديةٍ إسلامية. =

الخطاب الإصلاحي سماكة الطبقة الانفعالية المكدَّسة فوق السلوك اليومي الذي يجب أن يكون ـ أو الذي يستطيع أن يكون ـ فالحاً، عقلانياً، منتِجاً، سوياً. كما لاحظ ذلك الخطاب أنَّ الإنسان، في المألوفيات، لا يقيم صلة متينة بين القول والفعل، بين المنطوق والمنفَّذ أو المحتوى للكلام. هنا حاربت **النقدانية الاجتهادية** ظاهرةً نطلِق عليها اليوم اسم: نزعة الاستعراض، أو الاستبذاخية الشكلية. ففي هذه النزعة تنكشف رغباتٌ بإظهار الممتلكات، وعرْضِ البذخ، وإعلاء الشكلاني والمظهري وما إلى ذلك مما يعزز عند صاحب تلك الرغبة مشاعر بالانتفاخ الذاتي، واستجلاب اهتمام الآخرين، وفرْض أخبارِ التَّرَفِيَّةِ والبذخيةِ على المحيط(٣١). لا نفسر هنا تلك الظاهرة المعبِّرة عن فكر غير منتج، وعن انجراحٍ في الشخصية؛ إلا أننا نضيف إليها ظواهر أخرى مترابطة معها ومتغاذية: الإنفاق المفرِط على احتفالات، الابتعاد المرَضي عن العقلانية والسلوك السوي في عاداتٍ وتقاليد وأعراف. . .(٣٢). عدا ذلك فمن الظواهر الأخرى، التي تتبادل التعزيز والتغاذي مع ما سبق تشخيصه، هناك أساليبُ التدخيلِ الطفيلية واللامنتِجة والضدّ إجتماعية: الحُواة، ضاربو الرمل والودع، مستطلِعو علوم الغيب، المتسوِّلون(٣٣). لقد كان المجتمع، ولعله ما يزال إلى حدّ ما، يوفّر الشروط والإمكان لاستمرار ذلك النوع من تأمين اللقمة والتكيّف مع المجتمع وتوفير الاعتبار الذاتي للشخصية الفردية.

انصبّ الخطاب على ظاهرة الإدمان، وتعاطي المخدرات والمسْكِرات، والارتياد المرَضي للمقاهي والملاهي، والتسلَوِّيات الشعبية المألوفة(٣٤). كما أخضع خرافاتٍ كثيرة(٣٥)، ومعتقدات شعبية طاغية غير عقلانية، للتجريح بقصد

= كذلك جرّحت الاجتهادانية الشروطَ الاجتماعية القائمة، وأعطت للإنسان قدرة وحرية على تغيير الأوضاع وبنى الحقل.

(٣١) را: محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج٢، صص ٤٩ ـ ٥٢.

(٣٢) م.ع.، ص ص ٥٠، ٦٠، ١٠٠ ـ ١٠٤، الخ.

(٣٣) م.ع.، ص ص ٥٩، ١٥٣ ـ ١٥٥، ١٥٩ ـ ١٦١، الخ.

(٣٤) م.ع.، ج ١، صص ٧٠٣ ـ ٧٠٤، ج ٢، صص ١١٣ ـ ١٣٦.

(٣٥) م.ع.، ج ٢، ص ١٢٧.

التحـرّر منها، ومن كـافة السلوكـات والأفكار الاعتبـاطية والـطفيليـة؛ وبقصْـدِ إعطاء العقل دوره في قيادة السلوك، وتطوير الوعي، ومحاكمة ما هو قائم شائـع أو نـافـذ ومؤسَّس؛ وبقصْـدِ بلوغ هـدفٍ أو تحقيق رغبـةٍ عـلى نحـوٍ يبتعـد عن الانفعال، والوسائط اللامجدية، والسببية الخرافية أو الأسطورية. هنا نقف أمـام التغيير الملحوظ في ركن التفكير السائـد أو الأشيع: إنـه التغيير بـاتجاه أن يكـون العقل حَكَماً وقائداً، متبوعاً وليس تـابعاً، عـارياً من الأسـاطير والأصـاطير، من الركام والانقاض المنهالة على «أقصر الـطرق وأسلمها وأنجحهـا لبلوغ الهدف»، على العقلانية المتكاملةِ مع التجريبية.

ب/ الجانب الثاني، القطاع العاقل في الإنسان منطلَق وأداةٌ وإشفاء: لعله صار الآن غير شاق تعقّب، بل استقراء والتقاط، المقال الاجتهادي في الإنسـان والعقل، في طرائق النظر والتفكير المنتِـج. من النافـل هنا الإشـارة إلى أنّ إحياء الاتجـاه الاعتزالي، الـذي يُعـطي للعقـل قـدرات التمييـز والاستقـلال في مجـال التفكـير والقيم والفعـل والعــلائق، أدى دوره في تحـرّك الخــطاب الاجتهـادي وتغـذيته ومسـاندتـه. يعني هذا أنّ العقـل، مهما كـان تعريفـه، حُمِّـل مسؤوليـةً وخصائص: لقد كرّرنا أنّ الاجتهـادانية جعلتـه مسؤولاً عن قيادة السلوك ضـد الانفعالية والاعتباطية والمجانية؛ ضد المعتقدات السحرية والتفسيرات الاعتبارية والأُصْطورية؛ ضد التواكلية واللاتخطيط واللاتدخّلية الحرة للإرادة؛ ضد مشاعر المهانة والانغلاب حيال السلطة واللقمة والطبيعـة. . . كما جعلتـه الاجتهادانيـة مجموعةً من المناهج، وزملةً من الخصائص الفكريـة والسلوكية الخـاضعة للوعي والإرادة والتصميم، أو المـرتبطةِ بـالصحّي والمعافى والمنتِـج. وربطوا بـين العقل والوسائط المؤديةِ إلى توفير الدخل الاقتصادي بوسائـلٍ يرضى عنهـا النظر السليم والمجتمع، والرافعة إلى حيث مستوياتُ العيش الأكثر إنسانيةً والقادرةِ على إنتاج السلاح، والمصنع أو الآلة، والدواء، والتعليم والعمل.

بتلك الطريقة المقلوبة، أو النَّفْيَوية السالبة، نعرف ما هو العقل، وما كـان الاصلاحيون يقصدون بالعقلانية؛ ونعرف ما كـانوا يـطلبون من العقـل، أو ما كانوا يتصورون أنه وظيفةٌ من وظائف العقل وما يؤمَل منه ويُسقَط عليه. فكيف

فهموا العقل في حدّ ذاته، في طبيعته، في بنيته وليس في الـوظائف التي سبق أن رأيناها أعلاه منوطةً به؟

يبدو أنّ العقل الذي استندت إليها الأفكارية الإصلاحية في القرن الماضي استنباطيّ، مقيَّدٌ بإطارٍ وجهازٍ مسبق من الأفهومات، محصورٍ وحتى مترجرج. وتبدو العقليانيةُ أبرز خاصية لتلك الأفكارية التي قدمت العقل والعلوم كمنتوجٍ عربي إسلامي، وضمن رؤيةٍ توحيدية للعلوم والوجود. ربما كان المنطق التحتي، والأواليات المنتِجة القائدة والقائمة في الوعي الهاجع والاحتمالي، منطِقاً غير حُرّ الإنتاجِ والتحريك للتجربة، وجهازاً محدود الأدوات والحفر والقدرات التحليلية، واواليات ناقصةَ التكييف وغير مباشرة. . . إلاّ أن تلك الرؤية للعقل والاواليات وللمنطق لا تمنعنا من ملاحظة أن التغييرانية النهضوية أحدثت ارتجاجاتٍ في المواقعية للفكر وفي نِماطيته: أُعطيت المواقعُ المتقدّمةُ ذات الأدوات المعقَّدة الجديدة لقطاع المشاهدات[٣٦]، والمجرّبات[٣٧] ومسائل العلوم[٣٨]؛ ووضِعت في موقعٍ مترجرج (شديد العرضة للهجوم، والانزياح والتدمير) قطاعات المسلّمات، والمقبولات، والمشهورات، والمشبَّهات، والمخيَّلات[٣٩].

ت/ إصلاح أداة التعبير والتربية رضٌّ للتواصل اللاديموقراطي في الأداء والفهم، وتعزيزٌ لوعي الإنسان بفعاليته في التاريخ، وبحريته ومسؤوليته: يؤدي الإصلاح اللغوي، في تحليلنا الخاص لتلك الظاهرة الثقافية التاريخية، إلى إصلاح حال الإنسان. فتقريب اللغة من الفكر اليومي، من الوعي والمألوفيات والمعيوش، تقريبٌ للإنسان العربي صوب الوضعية الأقلّ تجريحاً لوعيه بذاته وبقدراته وفردانيته. اللغة البعيدة عن الإنسان، المفروضة والمحاطةُ بهالة أو الرسميةُ والنخبوية، قد لا تهيّىء لبناء إنسانٍ يقتحم؛ أو لتكوين شخصيةٍ

(٣٦) المشاهَدات: «كلّ قضية صدّق العقل بها بواسطة الحس»، را: الآمدي، كتاب المبين. . .، تحقيق الأعسم، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٧، ص ٧٨.

(٣٧) المجرَّبات: «ما صدّق العقل به بواسطة الحس مع التكرار»، الآمدي، م.ع.، ص٧٩.

(٣٨) مسائل العلوم: «القضايا التي تُطلب برهنتُها في تلك العلوم»، را: م.ع.، ص٨٣.

(٣٩) عن هذه المصطلحات، را: م.ع، صص ٨٠ ـ ٨٢.

ابتكارية، وغير اعتيادية، تثق بحريتها وتَعي مسؤوليتها في التحكّم بالمصير واللغة والقيم. إنّ اللغة القاهرة تُشيِّء، وتَفرض قيوداً على الإنسان أي تسجنه في قوالبها الجاهزة العمومية والجماعية، إذا لم يكن هذا الإنسان على بيّنةٍ من أنه هو سيّد اللغة وأنها ظاهرة اجتماعية تاريخية يستطيع وضعها على المحك التاريخي، وتحليلها بحرية، وموضوعية ووفق المناهج المعروفة في العلوم الانسانية.

لقد كان العمل الاجتهادي على الشأن اللغوي (وأدوات التعليم، والتربية) محرِّراً، وعاملاً من العوامل القديرة التي تتيح إعادة الثقة للانسان بحريته وعقله وكرامته، والتي تُخضع اللغةَ واللسان والكتابة لطرائق النظر والتحليل والتقييم والتقويم. لكأنّ إصلاح النحو، النحو الذي يَسْهُل اليوم ملاحظةُ سماكة المتخمِّج والاعتباطي والطُّفَيْلي فيه، إصلاحٌ للمنطق، للتفكير، للعقل أو لطريقةٍ في النظر للأمور والوجود... [٤٠]. ولعله من السهل ربْط إصلاح النُّطْق باصلاح الفكر؛ وخفْضُ الرّسمي والفصيح والنخبوي رفْعٌ للمهمَّش اجتماعياً: كالمرأة، والبائس، والفقير، والفلّاح المستلَب، وشتى نفايات المجتمع المنغلِبة الكثيرة العريضة. وبكلمةٍ تقولها اليوم تجربتنا الراهنة مع الإنسان، إنّ إعادة الاعتبار للمعيوش والاناسي، لما هو في اللاوعي وجماهيري وشفهي، لما هو مقموع ومكبوت ومنغلِب أو مجروح، هي عمليةٌ تتيح لنا إعادة الاعتبار والتقدير للإنسان برمته، للإنسان في كليّته وأجمعيته، للإنسان في وعيه بحريته وقدراته ومعناه.

لعِب إصلاح اللسان الفصيح، ويلعب، دوراً عميقاً لكن غير ظاهر للملأ، في دنيا تحويل الدراسة والدراية إلى الإنسان، إلى المجتمع المنغرس في التاريخ والتغيّر، إلى الفكر في طرائقه لمعالجة الوجود وتصور الألوهية. بكلماتٍ أخرى، إنّ التغييرانية اللغوية التي ندرسها الآن أسهمت في خلخلة رؤيةٍ كانت غير إحيائية، وغير ضرامية، للوجود البشري وممارسته لفكره. فاللغة الفصحى

---

(٤٠) عن الاصلاح اللغوي عند محمد عبده (للمثال)، را: الأعمال، ج٣، ص١٧٤.

تعزز في الوعي واللاوعي، في الواضح والكامن، سلطة الرسمي والسائد؛ وتبثّ الرهبةَ وتمتّن التقديس للمهيمِن والتقليدي. وكلّ ذلك يصب ليس لمصلحة الرؤية الديموقراطية التحريرية للإنسان، بل لريّ حقلٍ وفكرٍ تَخْصب فيهما رؤيةٌ تاجرية للألوهية، ولعلائقيةٍ مازوخية خائفة وغير عقلانيةٍ مع الغيب والوحي والحياة والمصير. تصبّ التغييرانية اللغوية، في تحليلنا للوعي اللغوي العربي وللاوعي الثقافي الجماعي، في ميدان تغيير الفكر العربي عينه؛ بل وعلى نحو خاص في ميدان الازاحة والتغيير لبنية اللاوعي. فاللاوعي، وإذْ هو مُبَنْيَنٌ كاللغة، يتأثر بكل تطوير يحصل في مجال اللغة. من هنا تكرارات هذه الموسَّعة، في أجزاءٍ عديدة منها، بأنّ تحرير الوعي والفكر، وإطلاق العقل وإعتاق الضراميةِ المحرِّرةِ من الاستلابات التي تتغاذى مع الذهنية الانفعالية والاصطوريات والاعتباطيات، عمليات لا تحصل بدون تحرير اللغة. ومن هنا أيضاً تكرارات هذه الموسعة: إنّ تحرير الوعي، وإطلاق العقل، وإعتاق الضرامية، عملياتٌ تكون متأثرة ومؤثرة بتحليل اللاوعي الثقافي وإخراج مدفوناته (ذكرياته، تجاربه الأولى) إلى نور الوعي المفكرَن والعقل النقدي؛ ومن ثمّ إلى الإرادة المخطِّطة الراغبة أي إلى التطبيق والتنفيذ، إلى العياني وما هو بشري. ولا يحصل ذلك بدون تثمير الحقل؛ فالحقل والعقل يتبادلان الجدلية والتعزيز[٤١].

باختصار، إن خلخلة اللغة الجامدة خلخلة لما تمثله هذه اللغة من سلطةٍ على الوعي، ومن شخصياتٍ متحكِّمة أو أبطال، ومن تسلّطِ الرّسمي والعلائقية السادية المازوخية أو الإرْضاخية الرضوخية، ومن التربية القمعية أو المتشددة اللاديموقراطية. وتطوير لغة التربية والتعبير والتواصل رضٌّ لأحاسيس الإنسان بالقصور، ولمشاعرنا بالنقص إزاء لغةٍ بعيدة أو عليها صفاتٌ ذات علاقة بالمتعالي. الإنسان يتعبّد اللغة الفصحى: يَرهبها معا ويَنْفُر منها، يعجز عنها وتغذّيه بهوامات. تجرح توكيدنا الذاتي لأننا عاجزون عن امتلاكها، وبسْطِ

(٤١) را: زيعور، الحكمة العملية...

الهيمنة عليها، وتقريبها من الزمني والاجتماعي أو المعيوش والعفوي والمباشر. من هنا كانت تنبع الاجتهادات المتلاحقة الرامية إلى إخضاع اللغة للتاريخي، والعقلاني والتجريبي.

٧ ـ من النقدانية اللامباشرة (الجاحظ، ابن حزم، الخ) إلى النقدانية الاجتهادية فالاستيعابية:

لعلها لم تكن بارزة، ولا شديدة التأثير، الحركة النقدية أو النزعة لنقد المجتمع والإنسان في التجربة العربية الأولى الابتدائية. نلقى انتقادات الجاحظ، أو ابن المقفع في رسالة الصحابة، أو ابن حزم وابن تيمية... لكن تلك النزعة لم تكن عند هؤلاء كافية، ولا هي ممنهَجة أو ذات بُعدٍ نظري واضح. انها لا تقوم على فلسفةٍ بقدر ما هي شذرات، ومواقف سريعة خائفة أو قلِقة. كان هناك نقدٌ للمجتمع والممارسة؛ لكنه كان غير مباشر، غير اقتحامي ولا هو مفلسِف أو مفلسَف: نتذكّر الآدابية والتعاملية. أما نقدانية المنطق الاجتهادي، قبيل الطهطاوي ومعه وبعده، فكانت حديثةً أو حداثانية. لقد تميزت بالأصالة، وبالاهتمام بما هو واقع وراهن؛ وانكفأت على ضخ وتعزيز ما هو معاصر. لن نفصّل، ولن نكرر. فقد رأينا أعلاه ميدان تلك النقدانية الرحب، والمتمدّد بتوترٍ إلى كافة ما يهمّ الإنسان في مواقفه ومجتمعه وتاريخه. استمرت نقدانيةُ عصرِ الاجتهاد الحضاري في النقدانية الحالية، الاستيعابية أو الجهادية، إذْ يستمر الاتجاه النقداني في خضّ المجتمع بقوة، وفي توتير المألوفيات السائدة في طرق العيش والتفكير أو الفعل والقول. فعلى غرار ما نلقاه عند الطهطاوي أو الأفغاني/ عبده، ومن إليهما في الاجتهادانية، نتابع اليوم النقد بلا توقف، مؤكِّدين الثقةَ بالعقلانية (وبمناهج العلوم) في قدرتها على تطوير ذاتها وعلى رفع مقام البشري في الإنسانية[٤٢]. وعلى غرار الاجتهادانية أيضاً فإننا مستمرون، من جهة أخرى، في نقد الفعل السياسي؛ ومن ثمّ في الاستمرار

(٤٢) هنا نلقى، في الفكر العربي الراهن، الحنين (الممزوج بالندم والشعور بالذنب) إلى أهل البرهان. وذلك عبر رغباتنا الحاضرة بسيادة أدواتهم العقلية، والمنطق والشمول الحر.

بغرس الديموقراطية التي تنقّح نفسها بنفسها، وتطوّر مجتمعها، أو التي تزيل بالممارسة والنقد المعوّقات وتنمّي الأنوار. وبَعْد أيضاً، فما زلنا نعمّق توجيه أدوات النقد، وآلته المتعدّدة النشاط، لحرث مضمار اللغة. فتطويرنا الراهن للغة، بتجاه دَمَقْرَطَتِها وتقريبها اللامتوقف من المعيوش والدهمائي، عامل تحريري للإنسان العربي، ومعيار راهن للتحرر اللامتوقِّف. بل إن ما تريده النقدانية الاستيعابية هو أن نرى في اللغة شاشة حوارٍ، أي رمزاً للنقد العقلاني للركامات الانفعالية والأسطورية والأصطورية، وجهازاً لبناء التواصل الحر الديموقراطي والتعاملية الأندادية المتساوية. ثم إن هذه النظرة الحداثانية للغة، أي كرمزٍ لتواصلٍ حر راهِنِي، لا يبقينا في أَسْر النظرة العربية النَّمَطية في اللغة[٤٣]. ونحن، في النقدانية الأعمق والأوسع، ينبغي لنا أيضاً عدمُ إغفال الاهتمام بالفعل والعلائق، وصقلُ العقلانية باستمرارٍ وفي كل ميادين المعرفة[٤٤].

٨ ـ دور الفكر والاجتهاد المستمر في تنوير الوطن، تعميق الايمان بالتقدم والتغيير:

يتوجَّه مقالُ التجربة الاجتهادية للتفاعل الشديد مع واقعه: يشعر بآلام الوطن والفرد؛ ويردّ على المثيرات الاجتماعية والسياسية بعواطفه والقلم والسلوك اليومي، بوظيفته في المجتمع، بل وبموقعه داخل البنية الثقافية الدينية. فقد سار ذلك المقال في ركبِ حارثٍ مُحارِبٍ تحت لواءٍ شعاره الوطن لأهله، للجميع. ومن مكانته، وموقعه ذاك، جسّد دوراً للفكر مفاده أن لانهوض ولا استنهاض إلا بالوحدة، والمعرفة، والمعالجة الرشيدة للظواهر التي رآها تؤخّر البلد، وتمنع تعمّق العقلانيةِ في الفرد والعلائق، في استعمال الموارد والإرادة السياسية على نحوٍ يربط جيداً بين الغاية وتحقيقها، بين الشروط والإمكان.

(٤٣) قا: القيمة المعطاة لأهلِ اللغة، في التراث. فأهل البيان يمارسون، في أعماق نشاطهم وأغواره أو دوافعه الهاجعة، عملاً تعبّدياً.

(٤٤) رأينا في مكان آخر، بل في أماكن عديدة، أنّ تحرير اللغة من الميثولوجي بل ومن الميثاوي (الأصطوري) يقرّب الفكر، وبالعكس أيضاً، من مسبقات ورنّاتٍ ثيولوجية؛ ويقود باتجاه العلمي والواقعي والوضعي.

مع الانعطاف الشديد باتجاه الثقة بفعالية الفكر، بقدرته على خدمة الإنسان والمجتمع والأمة والدين عينه، كانت تتمركز اهتماماتٌ كثيرة حول العقل (برغم ما كان يَخفّ بهذا المصطلح من دلالاتٍ مترجرجة) أيضاً، وحول الوعي بموقعه ودوره في بناء الحاضر وتفسير الماضي. والتفسير للتاريخ الإسلامي، أو قراءتُه واستحضارُه، سار هو أيضاً باتجاه تطفيفِ فعالية عوامل معينة، وتغليبِ الرؤية العقلانية والنقدية؛ بهذا ترجرجت الأنا وحديةُ المعهودة. لقد برز جيداً الانشغال بالإنسان، والاهتمام بالتغيير والتقدّم، والاعتناء بالتنوير وبمراقبة الآخرين.

٩ ـ إعادة النظر في العُمق الفني للإنسان، البُعد الجمالياتي:

يتمتع الانسان، في التجربة العربية النمطأصلية، بتذوق لجمالات الطبيعة. ويبلغ الوعي الجمالي درجةً رفيعة في قطاعات البيان، وفنون القول والشعر والتمتع بالحياة (قا: ظاهرة المجّان، الأدب الواصف للطبيعة، الغزل، الخمرة، الحب الصوفي. . .). إلا أن إشكالية «حَظْر» رسْم الوَجْهيّة، أو «انجراح» قطاع الفنون التشكيلية (نقصان في الأنحوتة، والتمثال، وتصوير الكائن الحي) بوجه عام، خَضّت وهَضّت الوعي الجماليَّ في تلك التجربة الحضارية الكبرى.

جرى، مع الاجتهادانية، اقتبالٌ من جانب أعلى مرجعٍ ديني (محمد عبده، في وظيفته وموقعه) للتصوير وفن النحت وما يرافق ذلك أو يخفّ به[٤٥]. في ذلك الاقتبال ارتداد إلى التدقيق في دور الوحي؛ وفي رفض الاعتداء من جانب بعض مدّعي تمثيل الدين على سلطان العقل، أو على الأنوسة، والوعي الجمالي الناضج المعافى. وكان، في المجال هذا، الواقع أو المعيوش سبّاقاً: فقد كانت صناعة التماثيل، كالانفتاح على تصوير الكائن الحيّ، سباقةً لفتاوى عبده وأمثاله، ومكتسحة لموجة الرافضين والمتشددين[٤٦].

---

(٤٥) را: عبده، م.ع.، ج٢، صص ٢٠٤ ـ ٢٠٨.

(٤٦) إقتبالُ إقامة تمثالٍ، أو تصوير الوجه، للانسان «يَقْطع» مع التصورات والهوامات التي قد ترفض اعتبار الإنسان حقيقةً جوهرية، أو ذاتاً مستقلة، أو كائناً له فردانيته. وذاتية الانسان=

١٠ ـ قطاع العَلْمانية والتفسير الديني المتعالِم، طريق إلى تعضية وتحكيم الانسان والعقلاني:

يبقى الدين، رغم تلوينات وتلويحات، ملاذاً في الخطاب الاجتهادي، وأداةً للسيطرة على المصير، ولخفض التوتر، ولمعالجة الواقع المأزوم. إلا أنه قد يبدو أنّ الخطاب الاجتهادي فكّر بأن يرفع ذلك الغطاء عن الإنسان، وبأن يَردّ على الإحباط بالرجوع إلى حصون العلم الوضعي ومنهجيته، وإلى العقل وقدرته. . .

لقد أدّت التغييرانية الدينية، في القرن الماضي وما حوله من قَبْل وما بَعْد، وظائف اجتماعية وسياسية عديدة؛ وأخرى ليست قليلة المدى والأهمية هي لاواعية ومغيِّرة في اللاوعي الثقافي للعربي والمسلم. لاشك، في البداية، في أننا، في هذه الموسعة، نرى التأثير بارزاً في كل تغييرٍ حتى ولو كان تغييراً طفيفاً بخساً في أي ميدان أو سلوك، في الوعي أَمْ في العلائق. صحيح أنّ التغيير باتجاه الأكثر ديموقراطية وتحريراً للإنسان والحقل والعلائق كان هو التغيير الذي نفضّله ونرغبه. إلا أن الصحيح أيضاً هو أنّ التغيير في المجال الروحي يحرّك، ويحفّز: يحرّض على الحركة، وعلى رؤيةٍ متحركةٍ وتغييرية للدين والوجود ومن ثم لتصوراتنا عن الألوهية والسلطة وحتى عن اللقمة والعائلة.

الاصلاح الديني مثير نفسي اجتماعي، وموقِظ: إنه عامل تنبيه، وهو استعادة للوعي عند الصادمات. لقد حرّك الجماهير؛ وطوّر في الوعي الجماعي، وفي اللاوعي للأمة، وفي تصوراتنا عن التراث، والظواهر الدينية التاريخية، وعن الألوهية، وعن اللغة والفعل السياسي والعلائقي.

لكن ذاك الاصلاح لابدّ، بحكم طبيعته ومنطقه، من أن يستند بقوةٍ إلى الإنشائية. فهو يحتاج للكلمة الخطابية، وللبلاغة. فالتهويل والطنطنة تنفعان هنا، وتؤديان دورهما. المصلِح، في ميداننا هنا، أداته اللفظة القوية، والأسلوب

= التي تميزه عن غيره، وكغايةٍ أو قيمة، قد تتعزز بالحقل الذي يسمح بذلك النوع من الفنون، وبالانجازات والتمثلات التي تتغاذى مع الفكر المنميّ لذلك القطاع.

الحماسي والتحمّس. أما التحليل العيني للظواهر، وتفسيرها وفق قوانين التاريخ وسنّة الطبيعة، فليس كثير النفع للخطيب والواعظ. الصورة الجميلة، والتصوير المنبري، والتقرير الخُلُقي، وإثارة الحمية والنخوة، طرائق أفعل عند المصلِح الديني وأقرب إلى دوره وتحقيق مبتغاه. فهنا، البيان هو الأداة. أما مجال العمل فهو، بوجه عام، الميدان الاعتباري أي حيث المخيال، والعواطف، والرمز، والاعتقاد والايمان. إلّا أنّ هذا الميدان هو، كما كررنا مراراً، شديد الالتصاق بالحيّ والسلوك اليومي، بالجسدي والمعاناة، باللحم والدم، بالمعيوش واللاوعي والعملي.

أما بصدد العَلْمانية، في الخطاب النهضوي، فتبدو حيناً معبِّرة عن موقفٍ يقول إنّ الدين محايد لا يتدخل في السلطة؛ ونرى العَلْمانية حيناً آخر تعني التقاء الأديان أو التوافق بين الدين والسياسة؛ وقد تعني أيضاً محاربةَ الدين أو الطوائف الدينية. كذلك هي دلالات، ووظائف، التفسير المتعالِم للدين. وهذا التفسير، كالعلمانية أيضاً، برغم نقائص خطاب كل منهما، طريق يحكّم الإنسان بمصيره ويقرّبنا من تحليل الواقع ومن الاستناد إلى العلم والتقدم: إلى فاعلية الانسان الجبارة في التاريخ.

١١ ـ خطاب التغييرانية الاجتهادية في مجال نقل الفعل السياسي من موقع إلى موقع، وفي إزاحة الرؤية للسلطان من نمطٍ إلى نمط، وفي إدخال المختلِف والمعاصَرة وما هو راهن ومتعدد وعقلاني:

أحدث هذا الخطاب رجّةً في مجاهل اللاوعي الثقافي. فقد غيّر وجرّح، انتقدَ وقلقل، الفعلَ السياسيَّ التقليديَّ المتغطي بالثوب الديني والمتظلّل برؤيةٍ توحِّد الديني والزمني. وخلخلَ التوازن السائد المألوف بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. لعل عبده، للمثال، لم يكن على وضوحٍ كاف أو جريء؛ إلا أنّ مقاله أنْ «ليس في الاسلام سلطة دينية» يزعزع الزعم الشائعَ القائدَ حول اللون الثيوقراطي للفعل السياسي. هذه الرؤية للخلافة، لدور العامل الديني في السيادة السياسية القائمة، لتحديد دور التعليم الديني في المدارس أو

تضييقه وحتى الذهاب إلى إمكان إلغائه، هي رؤية تذكّر بالعَلْمانية، بحركة (أو بفكرة) إلغاء البُعدِ الدينيّ للسلطة السياسية.

«ليس في الإسلام. . . سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر»(٤٧)! كلام مقلِق في الخطاب السياسي العربي الإسلامي. ولنتابعْ ذلك الكلام لمحمد عبده: «لم يعرِف المسلمون في عصرٍ من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية»، «ولم يدع الاسلام لأحدٍ بعد الله وسلطانه على عقيدة أحدٍ ولا سيطرة على إيمانه». الاسلام «لم يجعل لهؤلاء [الخليفة، المفتي، شيخ الإسلام، القاضي] أدنى سلطةٍ على العقائد وتقرير الأحكام».

وحتى ارتداء عبده للثوب الأوروبي(٤٨)، للزيّ الغريب اللاتقليدي، عامل مؤثّر مغيِّر. يقال الأمر عينه بصدد ظواهر أخرى قد تُظنّ بخسة: حواراته مع تَيْلُر، تطويراته للوضْع النظري الانتقادي للمرأة انطلاقاً من موقف ديني، إلخ. ذلك كله، إلى جانب علاقته بحزبٍ غير ديني وقيامه بوظائف غير دينية، والشبهة في تديّنه وممارساته للتكاليف(٤٩)، يشكّل خطوات باتجاه إزاحة الموقع الديني إلى دائرة أضيق أو محدَّدة، وباتجاه تمديد سلطة الزمني. ربما يقول البعض إنّ ذلك الخطاب الاجتهاداني عند عبده عَلْماني؛ وقد يقال إنّ النظام السياسي العربي، منذ العصر الأموي حتى أخريات أيام الخلافة في هذا القرن، نظام عَلْماني. ولعلّ في هذين القولين مبالغة، وإسقاط دلالاتٍ راهنة على نظُمٍ تاريخية متميزة بتاريخيتها أو خصوصياتها وسياقها الحضاري. وليس ابتعاداً عن غرض البحث هنا الالماح إلى أننا نرى أنّ إدراج النظام السياسي العربي الاسلامي، الأموي أو العباسي أو العثماني وما إلى ذلك، تحت مقولةٍ جاهزة مستعارة من الحضارة الأوروبية، إدراجٌ فيه تعسف ورؤية خاصة ذاتانية، مرغوبة ومسقَطة

(٤٧) محمد عبده، م.ع.، ج٣، ص ٢٨٨؛ ص ٢٨٩.

(٤٨) قا: صوره في أوضاع متعددة. لعل قراءة تلك الصور طريقة مجدية. را: رضا، تاريخ، ص ٨٣.

(٤٩) عن تلك الإشاعة، را: رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام، ج ١، ص ٦.

قد تحمل شيئاً من المغالطة والمفارقة التاريخية. فلم يكن نظامنا السياسي الاجتماعي ديموقراطياً، أو علمانياً، أو اشتراكياً، أو تيوقراطياً، أو رأسمالياً. كان نظاماً خاصاً ذا شخصية قائمة بذاتها، متميزة ووليدة سياقٍ حضاري وحركة مجتمعات وفكر(٥٠). والعلمانية قضية أعقد. والتفتيش عنها في تاريخنا، أو فرضها وافتراضها، قلّ أن يكون عملية ممنهَجة، موضوعانية... وهذا، دون أن يعني ذلك أننا لا نلقاها، أو لا نراها نافعة حارثة أو ما إلى ذلك من موضوعات أخرى. كذلك، وفي جميع الأحوال، فإن فكرة عبده هنا غير مفلسَفة؛ إنها غير مفكرَنة. وحتى إن شئنا افتراضها، أو فرضها، فهي عنده لا ترقى إلى الوضوحية والدقة اللتين نجدهما عند علي عبد الرازق. إلا أنَّ الثابت، أو الأهم، هو أنّ مقال عبده في الفعل السياسي غير ثيوقراطي: لا يعطي سلطة لرجال الدين، ولا يجعل من الحاكم رجل دين، ولا من الفعل السياسي عملاً تعبّدياً أو ممارسة دينية.

إذن ما هي، بتكرار اختصاري، المواقفية [أُجموعة المواقف] التي دفعت بتغييرانيته باتجاه رؤية جديدةٍ للإنسان في علائقه مع الإلهي والغيبي؟ نلتقط تلك المواقفية، وموقع فكر عبده، بأخْذٍ أجمعي أو في شبكةٍ مترابطة واحدة: ردّه على هانوتو حيث يميز السياسة في الاسلام عن السياسة في البابوية، زيّه اللاخاصّ برجال الدين، مقاله في التعليم الديني (ووضعية المرأة، ورجال الدين، والأزهر، والعلوم الدينية...)، فتاويه الميّالة باتجاه الوضعي والاجتماعي والمادي والواقعي(٥١)، رأيه في أزلية المادة، رأيه في الألوهية، تفسيره الطبيعاني للآيات القرآنية أو للوحي وآدم والمعجزة القرآنية... كما كانت الأقاويل والشفهيات والظّلّيات حول تفرنجه غير قليلة(٥٢)؛ المهمّ أنها معبِّرة وكاشفة.

---

(٥٠) را: زيعور، الاقتصاديات في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي (من الكندي حتى الطوسي فالدواني)، في: MELANGES...، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٨، صص ٢٥٩ - ٢٧٨ (بالفرنسية).

(٥١) ويُذكَر هنا أنّ عبده أفتى بجواز صلاة الشافعي خلف الحنفي، وبالعكس.

(٥٢) حول تفرنجه، را: رضا، ص ٧٥.

قدّمت تلك المواقفية، حتى وهي البادية على نحو غير كافٍ، خدماتٍ جلّى للنظر العربي الإسلامي في الإنسان، للموقع الجديد والمتقدّم جداً للإنسان في علائقيته مع الألوهية، للعامل البشري في تفسير التاريخ، والتحكّم بالمصير، وبناء العقلية المجتهِدة، والفكر المتحرر من استغلال الروحي والوصاية الانفعالية والميلية والأهوائية. في كل ذلك صار خطاب النهضوي مقِراً بقيمة المختلِف، وساعياً لاجتياف المتعدد ولتحيين قيم المعاصِرة كالعقلانية والتجريبية أو التغيير والديموقراطية وشعارات ترتبط بحقوق الانسان.

١٢ ـ إعادة صياغة الفعل السياسي، والاقتصادي وعلائقية الحاكم بالمحكوم باتجاه كشف الغطاء الديني عن الخليفة والزمني والاجتماعي خِدمة للإنسان والعقل والحرية؛ أُشمولة:

جابه الفكرُ الاجتهادي الموقعَ العثماني والموقعَ العربي، العروبة والإسلام، المحلي (الفرعوني، للمثال) والعربي تارة، أو الإسلامي تارة أخرى، والاستعمار أو الاحتلال الأوروبي... وبذلك تَغذى وتخصَّب الوعي السياسي النقدي، وحارب الطغيان والهيمنة[٥٣]، وشكك في خطاب السلطة المألوف.

حاول رفْع التغطيةِ الدينية عن الفعل السياسي الآنذاكي، ورأى المشكلة السياسية كما هي أي فعلاً اجتماعياً صرفاً، فعلاً زمانياً أو دنيوياً محضاً، يَستغِلّ بأشكال متعددة ما هو رمزي وديني ومخيال.

وطالب بحقوقٍ للمواطن المحكوم من السلطة الحاكمة: نادى بالعدالة، وبالحرية، وباحترام الإنسان، وتوفير العيش الكريم، واللقمة الشريفة والمعاملة الاحترامية. ويبدو، في المجال الاقتصادي، أنّ الدور المعطى للإنسان غير خفيف. الأهمّ هو أنّ دوراً قلِقاً أُعطي لتدخّل الدولة في الفعل الانتاجي،

(٥٣) كان عبده، للمثال، ضد محمد علي وأسرته؛ ودافع عن الخلافة وعن العثمانيين. كَرِههم، وخالفهم (أمر السلطان العثماني بعدم تأبين عبده: رشد رضا، ج ٣، ص ٧)... ولعلنا لا نخطىء إنْ تعقبنا إلماحاتٍ عنده فرعونية، وتعاملاً غير مستور مع المحتل.

وتنظيمِ التوزيع، واستغلالِ طاقة العمل، والتدخّل إلى جانب العمال...(٥٤).

إلا أنّ النظر الاجتهاداني في الفعل السياسي الاقتصادي هو نظر غير شمّال، ويشكو من نقصٍ في التمنهُج والتعميم. ومهما يكن من نقائص في تلك الرؤية، فإننا نلحظ انها بلاشك رؤية خطَت عميقاً إلى الأمام، وأسهمت في إزالة الركام والطمي عن العقل المسجون، والإنسان المستلَب. لقد فتحت المجالات لدخول العلوم، والتحكّم العقلاني بالوجود، وللدولة المتمركزة حول الزمني والواقعي والظواهر الاجتماعية. ولم يكن القصد الأسمى لكل ذلك سوى إعلاء شأن العقل، وتحليل الواقع، وتغيير الحقل والفكر.

١٣ ـ مقال الواقع والظروف الحينذاكية، كلمة المعيوش:

من المجدي التمركُز على الاستماع جيداً لصوت المعيوش، لقول المجتمع، للظاهرة الإناسية والفكر الصامت، لما يجري على أرض الواقع، ولقول اللهجات والمختلِف والسلبي، ولما يجري على نحو مستورٍ أو غير واضح، بلا وعي وبلا ضجّة. ذلك أنّ الاكتفاء بالخطاب الرسمي، بمقالات ومذاهب النصّ الفصيح البارز أي بالشخصيات الكبرى الذين هم، الآن وفي هذه الدائرة، الطهطاوي وعبده وما شاكل، هو اكتفاء لا يقدم الرؤية الأجمعية للصورة، ولا يقوم على منهجية المحلِّل النفسي وغائيته ليس فقط في المعرفة بل أيضاً باتجاه الصحة النفسية الايجابية.

إن خطاب الطهطاوي، أو الأفغاني/ عبده، أي خطاب الاصلاح والنهضة الرسمي، يجب أن لا ينسينا ما كان يجري فعلاً، ما كان أُدروجة [موضة]، ما كان مرغوباً(٥٥) وما كان سائداً في واقع السياسة وما كان يتغير في المجتمع.

(٥٤) يقول عبده، للمثال، في هذا الشأن، بعد أزمة عمّالية شاء لها الحاكم الأجنبي (المستشرق كرومر) أن تبقى بعيدة عن تدخّل الدولة: «فإذا وجَد (الحاكمُ، الدولة) الحقَّ في جانب العمال... ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل، أو بهما جميعاً» (الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٦٧٣).

(٥٥) قا: نقد الخطاب الاجتهاداني لظاهرة التفرنج، وللاستبذاخية والاستعراضية. إن دخول الزي الأوروبي وما يرافقه، أو دخول آلات وطرائق أوروبية في العيش والسلوك والانتاج، خلق=

فمثلاً، على صعيد التوجه صوب إزالة الركام الذي كان يغطي حقوق المرأة، وصوب تعميق إنسانية المرأة، كان يسري في المجتمع والمعيوش آنذاك تيار فعلي يرفض اختزالها، ويعادي التنكّر لحقوقها، أو تبخيسها واختزالها إلى شيء أو إلى وظيفة واحدة هي الإخصاب أو الأمومة وتوزيع الحنان بلا حساب ولا مقابل، إلى حسَنةٍ واحدة أو مجموعة فضائل (الطاعة لزوجها، تربية أطفالها، خدمة المنزل بإخلاص، التفاني. . .)[٥٦].

كما سبق أو رافق الخطابُ الاجتهادي تخلخلَ الموقع العضوي التضامني **للتماسك الاجتماعي**. تسرّبت وكانت تتسرب، وأحدثت التهجّن والرّجات، قيم الفردانية والكسب والنفعية والتبادلية. فظهر التضامن الذي لا يقوم على الدم والقرابة والريفانية [التوجّهات أو القيم الريفية الزراعية] والروح، بل الذي يتحرك ويحرّك على أسس التبادل والمنفعة والمصلحة والاستنجاحية والنشاط الفردي. لقد دخل نمط فكري اجتماعي سيغذي ظهور نمط مهجَّن، وتقدمت للمواقع الأولى في المجتمع والفكر تشكّلات تتحصّن وتتغذى بالآلة والأداة والصناعة (را: محاسن أو خصائص نمط الانتاج الصناعي: دقة، صرامة، ثقة بالآلة، انضباط، سلوك محسوب بالثواني وبالعقلانية والمنهجية، البراغماتية. . .).

ومَرَّ الكلام أيضاً أنّ التغييرانية كانت تخطو حثيثةً، أو تسبق الفكر الرسمي، في مواقع النشاط الفني الحر للإنسان على صعيد القيم الجمالية وحيث يعطى الإنسان حريةَ الخلق الفني، والقدرة على التمييز بين الحسن والقبيح. فقد كانت الجماهير تنفتح على الأعمال الفنية التشكيلية، وكانت تكثُر اهتماماتُ البعض بالتصوير والنحت وتذوّق الفن التشكيلي أو الإسهام في إنتاجه، بل وكان التحرر من التحرّز والحيطة حيال تصوير المخلوقات الحية يتسرّب

= تياراً حداثوياً مهجّناً. ففتوى القبعة عند عبده (الأعمال، ج ٣، ص ٥١٥) ظاهرة القتصادية، وتعبير عن رضى بتبعية سياسية، وفعلُ ثقافي. . .

(٥٦) عن الموقِظين في مجال تعليم المرأة وتحفيز طاقاتها الاجتماعية، را: معالم الفكر العربي في مائة عام، بيروت، منشورات الجامعة الأميركية، صص ٣٣٢ والما بعد.

ويتعمق، يغدق كالسيل، يجرف ويزيح. فما كان يجري في المجتمع ويعاش تغاذى أو استبق ما كان يَمْثُل في الوعي... وفي الموقع الأخلاقي ـ أو في القميات ـ كانت التغييرانية على الأرض تسبق المقال الرسمي الكلاسيكي، كالحال أيضاً في الموقع اللغوي الذي سبق ان استقرأناه، والموقع التاريخي حيث تغلبت رؤية حديثة للتفسير. في كل ذلك تخلخلت المطلقية، وحورِب الدورُ الاستغلالي للمتعالي وللتشريع الروحاني. وجرى تغيير في صورة القيم الأزلية والمبادىء اللامتغيِّرة، وذلك بالاتجاه صوب المحايثة، وعلى نحو غير إكراهي للعقل البشري، ولمصلحة الإنسان وحريته.

لقد تزحزحت مواقع كانت متسلطة متنكّرةً للعقلانية، ولحرية الإنسان، وقدراته المستقلة في دنيا القيم والجمال والنظر. وحلّت مواقع جديدة تعمل لمصلحة الإنسان، والثقة بقدرته على التغيير: تغيير نفسه وعقله بدون حذرٍ أو رهبةِ المراقَب؛ تغيير العلائقية من النمط الإرضاخي الى النمط التعاوني.

١٤ ـ أنوار أخرى للخطاب الاجتهادي، المجلوبات التعميرية للإنسان والعقل والحرية:

أبطل الخطاب الاجتهادي، أو حذف وأزاح، لاصقاتٍ وأنقاضاً مكدّسةً على الإنسان وعقله، على حريته وكرامته. وبمقابل ذلك الإبطال، أو الإماطة، بثّ خطابنا هذا أو أبرز قولاً إيجابياً في الإنسان المنجرح وفي الإنسان عموماً. فعلى سبيل الإشباع، أو التلخيص، كان ذلك القول في الإنسان حرباً ضد الاستعمار والإنسان المتغلِّب القاهر، وناراً نقدية على ظواهر غير سوية مثل: الاستلاب لصالح الإجنبي، امتهان الكرامة داخل علائقية اقتصادية اجتماعية غاشمة، الفقر، إنقهار الثقافة المحلية، الغرق في خلافات مذهبية ضيّقة وتبريرية تقطيعية، الانغلاب أمام الطبيعة واللقمة، تَشْييء الانسان عموماً والمرأة بوجه خاص، تسلّط الفقهيات القشرية وهيمنتها على حساب الروح المحرّكة التحفيزية للفقه، والفقيه للتعاملية والتشريعي.

كذلك، فإنّ **العودة إلى الينبوع** (إحياء التراث، نشر الكتب الامهاتية)

دليل آخر على الاهتمام بالأصل والنبع، بالتاريخ والإنسان. وفي هذا الصدد نلاحظ أن عبده، على سبيل الشاهد، قد نشر كتاباً في اللغة، وآخر في الفقه، وفي الأدب، وفي الحِكَميات، وفي البلاغة، والمنطق. ولعلّي شبه متحمس للقول إنّ الاهتمام بالسفر، وبتعلّم لغات أجنبية، وبنقد النصوص، وبالترجمة والمقارنة بين الأمم والأديان وفنون الحضارات والتواريخ، وبتحرير السلوك من شكليات وجمود، هو اهتمام مرتكز عند القاع والمقصد على نزعةٍ إنسانية المذهب والرؤية.

كما يبدو تثمير تفسير القرآن في سبيل تعزيز حرية الإنسان شديد الحضور[٥٧]. فالمعجزة النبوية مفسَّرة بحسب الفكر الاعتزالي، والتفسير المتعالم لآدم، أو إدخال الميكروب بديلاً لما هو رمزي في الآية القرآنية، قضايا استعملت لتعزيز التطوير والتقدم. كل ذلك خطوة على طريقٍ كان يرسمها الخطاب الاجتهادي في سبيل تحقيق المزيد فالمزيد من الرغبات للإنسان وحقله، ومن تمديد المواقع البشرية على حساب المواقع المخصَّصة من قَبْل للغيبي وللسلطة المتدثرة بالروحي أو المستغِلّة له. لقد انتقلنا إلى خطاب في الحرية واقعي الاتجاه والقصد. ونذكر، من مجلوبات الاجتهاد إبان القرن الماضي، دحْضه للأنقاض والركامات والتّهم المُنثالة على عقل الإنسان العربي ودوره في التاريخ. هنا أتى تجريح الخطاب الاستشراقي، والتعرّض للقول الغربي (والذي استمر حتى وقت غير بعيد) في أنّ العرق الأوروبي هو الأقدر، ومنتِج العقلانية أو ممثّلها الوحيد. في ذلك التجريح، ثم في ذلك الدحض لمقال الأوروبي في أنامركزيته، تعزيز غير مباشر للنظر المساواتي والاندادي (الديموقراطي، الانسانوي) للأعراق والإنسان. بخطوة أخرى، يفرضها علينا اهتمامنا باللاواعي وبالمخبوء أو اللاواضح، فإن ذلك الدحض والنقض يؤديان، عند القاع وفي تحليلٍ تعميقي، للتأكيد على أنّ كل إنسان يستطيع أن يبلغ ما بلغه الأوروبي في مجال القيم الفنية، في مجال استغلال الطبيعة وتحدّيها، في تقدير

---

(٥٧) مُسْتَنَديّة عبده القرآنية تقول: إنّ القرآن أثبت الكسب والاختيار في ٦٤ آية (را: «الاسلام والمسلمون والاستعمار، في: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٠٩). والكسب والاختيار هما مبحث أدى إلى مباحث في الحرية، والعقلانية، أو قضية الإنسان المسؤول عن عمله وفكره.

الإنسان لمركزه داخل الطبيعة وحيال تقريره لمصيره بمعزل عن عوامل لاحدوثيةٍ أو خارج المجتمع والتاريخ. كان المنهج الجديد، طريقة تعامل الإنسان الجديدة مع ذاته وحقله، هو المحور الجديد الذي تمركز حوله الخطاب الاجتهاداني. تغييرُ المحور، نقْلُ المواقع، زحزحةُ المعيار العميق، كل ذلك كان يجري باتجاه تسليم العقل موقعاً أول صِدامياً ومهاجِماً، محارِباً ومنتِجاً. لم يصل الأمر إلى حد المطالبة بحذف الماورائيات، ولم يَرَ الاصلاحانيون في إلغاء مفاهيم الألوهية لمصلحة الانسان نفعاً. لكأن العكس هو الإيقاع المهيمِن على مقالهم في الإنسان؛ فهم أعادوا كثيراً من التوازن للعلائقية تلك.

١٥ ـ إنجراح وسداد كفاءات الخطاب الإيقاظي؛ عقلياني وايديولوجي ومُنتِج:

تميز ذلك الخطاب بتغلُّب مقال أهل الرأي (علماء الكلام)، أو بسيطرة منهجهم على منهجية «أهل المكاشفة والمشاهدة». وتلك الهيمنة كانت من بين الأسباب التي جعلت ذلك الخطاب لا يعمّق، أو لا ينطلق، بلا خوفٍ أو بغير قيود. فهو لم يذهب إلى أعماق الإشكالية: لم يكن حراً إلى حد كافٍ، وبحيث يكون أكثر شمولية لمشكلات الانسان العربي في كليته وكل فئاته. ذلك ما يفسِّر النقصَ في تقدير أهمية العامل الإنتاجي، والعوامل المرتبطة بالعدالة الاجتماعية، والديموقراطية، وحقوق الإنسان أو كرامته البشرية. كما أنّ ذلك الخطاب لم يُقِم، على أنقاض أيديولوجية الكفاف والقناعة، فلسفةً؛ ولا رؤيةً أجمعيةً نقدية، في الكسب والمعاش، في تحيين [تفعيل، تجسيد] قيم الاقتصاد المؤنِس والمؤنَسن.

وكذلك، فإنّ القولة الاجتهادية في العقل الانساني تبقى غير نقدية، وغير تاريخية. هي إصلاحية، ومن ثم مترجرِجة. وبذلك، فإن الإنسان يبقى محصوراً، محدود المضمار. والنقدانية هنا محدَّدةٌ بأيديولوجيا، أو سجينة دوغمائيةٍ علينا الاجتهاد داخلها، أي داخل نسقٍ من اليقينيات والمسلَّمات. وبذلك فإن الفعل الاجتهادي، أو المنطق الاجتهادي، أو بنيته والأنظمة المعرفية الكامنة الموجِّهة، يبقى فعلاً جوهره إعادةُ تعضية وبَنْيَنَة تصوراتٍ ومرفوضات جاهزة، أو إعادة تنظيم وتوكيد للحقل والأنا، لمبادىء وتشكّلات وثوابت...

ليس الإنسان، في ذلك المنظور، سيّد عقله باطلاق. صحيح! ذلك لأننا في منظور محدَّد معروفٍ هو العقليهانية العربية الاسلامية. ليس ذلك، في خطوة أخرى، منظور ناقص أو دوني وتبخيسي للإنسان. والأهمّ هنا أننا نقدم أحكاماً واقعية، على واقعٍ أو على مؤسَّس. أما التقييم فموضوع آخر ويعيدنا، في جميع الأحوال، إلى النماطة المعروفة للفكر العربي: أهل الكلام أو الرأي، أهل. . . ، أهل. . . والعقليهانية، داخل هذا التقسيم، مرفوضة عند أهل المنطق والبرهان؛ ويتجاوزها بعد استغلالها وامتصاصها أهل الكشف والمشاهدة (النمط العرفاني).

تبقى الأيديولوجيا، في خطاب الاجتهادانية في الإنسان، أناواحدية وأنامركزية. فالخطاب العقيداني هو المحور، والمركز؛ وهو المنطلَق والغاية؛ وهو المنتِج للمعاني والأفكار، والرافض أو الحذِر من كل معنى منتَجٍ خارج الإطار المرسوم. يختلف خطاب الإيديولوجيات في الإنسان عن خطاب الفلسفة في ذلك المضمار. ومن الخطأ الذي بدا أننا وقعنا فيه حتى الآن هو أننا اعتبرنا العقليهانية والفلسفة المحضة (أو العقلانية المحضة) شأناً واحداً وعلى صعيد واحد. والحقيقة أنهما مختلفان، ولكل منهما صعيده وميدانه. ولذلك، فإن الرؤية الفلسفية تدفع بنا هنا إلى أن نحاكِم خطابَ العقليهانية النهضوية (الاجتهادانية، الفكر السلفي النهضوي) على صعيدٍ ليس هو صعيد العقلانية المحضة، أي الفلسفةِ بمعناها الذي هو برهان ومنطق غير محدَّدَيْن بأسبقياتٍ أو بنتائج جاهزة.

قدمت العقليهانيةُ العربية (٨٥٪ من المواطنين أو العقول) في تجربتها الإصلاحية إبّان القرن الثامن أو التاسع عشر وحتى اليوم، خدماتٍ جُلّى لأجموعة المبادىء التي تشكّل النظر المُمَنهج والمُمذهَب في الإنسان. ربما تكون تلك الخدمات مختلفة؛ ولا نقول هنا إنها أرفع أو أدنى عن المجلوبات التي تقدّمها العقلانية المحضة[٥٨]. بيدَ أنّ ما يهمّنا الآن هو انجراحات ذلك الخطاب

(٥٨) الخطاب الاجتهادي في الانسان عند «الاصلاحيين» أعمق، وأكثر أصالة وقدرات، من خطاب الحركات الإسلامية صاحبة التغذي الذاتي. لكن الأول يبقى أقل نفاذاً إلى الأعماق وأضعف مسّاً بالقلوب.

العقليـاني مجسّداً عنـد عبده الـذي نعود إليـه هنا بـين الفينـة والفينـة لنعـالجـه كشـاهـدٍ، أو مستحضر أو عيّنـة. فعبـده، يتعـدّى، عـلى غـرار نفـرٍ من أهـل الاجتهادانية في زمـانه أو قبله وحتى اليـوم، على كـرامة الإنسـان: لقد هـوجمت العامة[٥٩]، وآمنـوا بالمستبـد العادل، ودُعي الشعب إلى انتـظار عطاءات الـتربية قبـل أن نستقل ونتحـرك بالـديموقـراطية ومن أجلهـا. ويَبرزُ عبـده، على سبيـل الشاهد، نخبـوياً، لا بـل متنكراً لـلأكثريـة، للناس، لـلإنسان. تنكّـر عبده، لسببٍ واضح أو لأسبابٍ ونتـائج متغـاذية ومَخْفِيّـة، لقدرة الإنسـان العربي عـلى حكم نفسه بنفسه، على إزاحة القواهر، على بناء الحياة وتعميق الحرية.

لقـد تغلّب اجتهاد الفقيـه وأهلُ الـرأي على الاجتهـاد المطلق، الـلامقيَّد. وهكـذا فقد بقي لـون من الطنـطنة في خـطاب المجتهِد، ومن التحميس، ومن التقريرية والنبرية. وبذلك، بَعْدُ أيضاً، أزهرت العقليةُ السجاليـة، والمواقفُ أو السلوكيات اللّجاجية والدفاعية التقريظية، والتحرُك في فضـاء شاعـري غنائي. لقد تحدثنا مراراً عن ظـاهرة الانشـطار النفسي الاجتماعي في مقـال الإسلاميـين الإصلاحيين التي توفر صحـةً نفسية أو تكييفـانيةً غـير ثابتـة وغير ايجـابية، وعن ظاهرة العقلية الدوغمائية التي تُبقي الذهنَ في بناءٍ فكري إجتماعي محكَمٍ مقفـل غـير ضرامي... كـل تلك الأنمـاط من العقليـات (المـواقف، التـوجهـات، السلوكات الفكرية المنمَّطة المتخشبة) لا تدفع بالفكر إلى الأمام كي يبني النظرية الفلسفية، والرؤيةَ النقدية الضرامية، في الحـال والمآل؛ بـل هي أنماط تشـدّ إلى الـوراء، وتُبقي الفكرَ سجـين مركـزيةٍ مسبقـة أو متحركـاً داخـل بنيـةٍ مسيَّجـة ومسيِّجة.

وباختصار، بقي الفكر العربي، في خـطابه المفصـلي الاجتهادي، في نـطاق مقولة شهيرة، لكن متعددة المستويات والقراءة، هي مقولـة «الأمة الـوسط»[٦٠].

(٥٩) للمثال، را: عبده، في: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣١٦.

(٦٠) الأمة الوسط هي، بحسب تفسيرات عديـدة منها القـديم ومنها المعـاصر، العادلـة: انها وسَطٌ ليس بمعنى طبقي، أو حسابي... إنها المُقسِطة. ويحتمل هذا النعت للأمة مدلولات معـاصرة غنية (ديموقراطية، تكافل اجتماعي، احترام حقوق المواطن...).

ففي إشكالية الإنسان والمتعالي، كان هناك التزام بالوسَطي: لا الذئب ولا الغنم، لا القليل ولا الكثير، لا الإفراط ولا التفريط؛ لا تَكُنْ مغلول اليد ولا تُسرِف كل الإسراف. ليس الإنسان مغلولاً؛ ونرفُض إسرافَ الفكر في تصوراته عن الألوهية. وكذلك كان الحال بصدد إشكالية العقل البشري والمطلَق: لا العقل المطلق وحده، ولا الإيمان وحده. لا العقلانية المحضة، ولا العرفان المفرِط؛ بل عقليمانية أو توسط هو عدالة، وتحاورٌ للموقفين المتناقِضَيْن أو أخْذُ النقيضين في رؤيةٍ تختلف عن الأحروجة الحادة التي تسطِّح وتُغفِل التغاذي وتَبادُل الضبط والمسار.

لم يبحث النهضويون في الإنسان من حيث هو كائن تاريخي، أو قيمة في حد ذاته، أو جوهر، أو ذات... لم يحصروه في مفهوم واحد؛ أو في تصورات نظريةٍ محدَّدةٍ مميِّزة له. لقد كان الاهتمام أقرب إلى إعادة تعضيةٍ لهذا الكائن المنغرس في مجتمع، وفي تاريخ، والمنتمي إلى أوضاع معيَّنة، وبنى وآمال. فالنظر انصبّ على تغير واقع الإنسان العربي، وحقله ومستقبله؛ أو على إزالة أنقاض، وضخّ تصورات، وإعادة تدقيقٍ أو توجيهٍ تبعاً لمحكات المعاصَرة، ولما يجب أن يكون عليه الواقع آنذاك ومستقبل الأمة والجماعة والفضاء.

همّ الفكر الاجتهادي، النهضوي، بثٌ وتحفيز. فهو فكرٌ «إلتزمَ» عملياً بحذفٍ هنا، أو إزاحة هناك؛ وبدفْعِ الإنسان المنجرح إلى الانتقال إلى تخوم جديدة، وآفاق أوسع، وطرائق أقرب إلى الروح العلمية والعمل، إلى الدقة والانتاج الأكثر، إلى تخليص الفكر واليد من القيود المسبقة والانفعاليات.

فالإنسان، في تجربتنا الكبرى الثانية، لم يُدرسَ من حيث طبيعته، أو من حيث هو موضوع الفلسفة والكائن المميَّز، لأن تلك التجربة بقيت وفيةً لتصورات التجربة التأسيسية (الاسلامية) عن الوجود والمصير والألوهية[٦١]. إنّ الإنسان مخلوق، وليس هو وحيداً بلا معين، وعلاقته بالألوهية لا تنفصم[٦٢]؛

---

(٦١) را: عمر فروخ، الاسلام والتاريخ... (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣).
(٦٢) را: ما كتبناه حول الشخصية الاستعاذية المستعينة بالأعلى أو اللامتروكة.

وهو الكائن المميَّز المركزي في الطبيعة بتعاون معها وبتسخيره لها كي يستمر ويتطور.

إلا أنَّ القرن الماضي عرف تغييراً في هذه النظرة للإنسان، والطبيعةِ والألوهية. فقد تأثر الفكر العربي بمعطيات العلم، ونظريات التطور، والاستمرار بين أنواع الكائنات الحيّة. ومع موجات الثورات الاجتماعية والنِّسْبانية والتحليلنفس، وما أتى بعد ذلك، ازداد تأثير النظريات التي تُخضِع الإنسان لقوانين الطبيعة أو للحتمية. وهكذا قامت، إلى جانب التصورات المعهودة في الاستخلاف (بالمعنى الاسلامي لعلاقةٍ معيَّنة بين الألوهية والإنسان والطبيعة)، نظرية مضادة للإيماني أو للتراثي (المعهود والسلفي المحدثَ المتنور) ومشدِّدة على حصر الانسان في هذا العالم وهذه الأرض. وفي جميع الأحوال، فإن التجربة الراهنة، الأكثر تحرراً والألصق بالواقعي وبالإنسان، ألحفت بلجاجةٍ على رؤية للإنسان تذكّرنا بالخطاب الصوفي الذي يُدَخْلِن الألوهية أو يقيم بينها وبيننا (كما سنرى أدناه) علاقة ليست إرضاخية تعسفيةً بل تحترم القناعة الشخصية، والاستقلال الداخلي، والرضى والكَمْلَنَة للبشري المنفتح على المطلق أو المغتني تدريجياً بالروحاني.

ومن السويّ، أخيراً، أن نشير بإلماع إلى أنّ التغيّر في النظرة للإنسان، في علائقيته مع الألوهية، مرتبطٌ أو متغاذ متناضحٌ مع التغير في النظر إلى عقل البشري، وحريته، وفعاليته في التاريخ أو في فعل التقدم والتنوير الذاتي، وموقفه الفلسفي من الطبيعة وحيال المستقبل.

التجربة الثالثة في الاجتهاد: مراحل الاجتهاد من أجل تنوير الإنسان

١ ـ التكييفانية الراهنة في مجال الإنسان بعقله وحقوقه الأساسية التاريخية؛ الجِهادية الحضارية:

تحظى هذه التجربة بتسميات عدة؛ كثيرها يوحي بالأيديولوجي المختلف بُعْداً وقرْباً، وضوحاً وجِدّةً، عن الفلسفي[٦٣]. ماذا سيكون مقال التجربة

(٦٣) انطلقنا أصلاً، عند كتابة هذا البحث، من هذه الصفحة أي من هذه التجربة الحالية. ثم=

الجهادية هذه في التكييف الاتزاني الضرامي للذات العربية؟ ليس هذا موضوعنا حتى وإنْ كان يضمّ في داخله الموضوع الذي ندرس. إلّا أننا هنا أمام فعلٍ حضاري متعدد الأبعاد والأضلاع: فأبعاد الفعل التكييفي، فعلُ الفكرِ القائد والمغيِّر، هي: إمّا ذاتي، أي أنَّ الفكر ينكفىء على نفسه ليصقلها ويطور طرائق النظر؛ وإمّا مادّي، أي ينصبّ على ترشيد القطاع المادي؛ وإمّا علائقي، أي يَدرس على ضوء الرشدانية علائق الموجود بالآخر وداخل العلائقية والقيم.

أ/ تمتص التكييفانية الجهادية تجارب المرحلة الاقتحامية [النمطأصلية، التأسيسية] في الإنسان ودور الفكر البشري. فاليوم، يحظى المذهب الطبيعي، الذي تتلمذ للكندي، بمقاربةٍ نقدية استيعابية توتيرية: إننا نلتقي اليوم بدارسين يقرّظون ذلك المذهب برموزه الأشهر (ابن الريوندي، السرخسي، الرازي)، ويرونه تنويرياً، وثورياً، وتقدمياً والنور الأسطع في عصورنا الأولى التي يصفونها بالظلامية والثيوقراطية واستلاب الإنسان و. . .، و. . . ولعلنا لا نقترب كثيراً من اللغط أو الغلط إن سمّينا بالاعتزال المحدث ذلك التيار الجديد الذي يرغب بالحداثانية، بتغليب العقل والحرية، انتهاضاً من فكرنا الاعتزالي التأسيسي.

ودارسون آخرون يستعيدون فقط النقاط المضيئة، أي يلمِّعون بعد التقطيع والتعصّب لموقف مسبق أو لإيديولوجيا، في الفِرق المسقِطة للتكاليف (والتي قالت بالمشاعية)، وفي بعض الثورات وفي لونٍ من التصوف. . . كأنّ الفكر العربي الراهن يستعيد إلى أفيائه ويدخِلن ما كان مطروداً، وما كان مستوراً، وشتى ما يَلوح منمّياً للعقلانية المحضة، لحريةِ الفكر البشري في الاعتقاد والنظر والتقييم، للتفاعل بين قطاعات فكرنا أو مجتمعنا العرفاني والطبيعاني والعقلياني.

ب/ كذلك امتصت التكييفانية الحداثانيةُ، بعد نقدٍ استيعابي، الظاهرةَ الفكريةَ التاريخية للخطاب الاجتهادي الذي لا يتوقف ما دامت العقليانية هي التراث والأساس للفكر العربي الراهن، والمحرّكَ الأعرض والأكبر لمجتمعاتنا

= تراجَعْنا إلى التجربة الاجتهادية؛ فإلى الأولى بعد ذلك. ثم غيّرنا الترتيب فبدأنا من النبع، وسرنا وصولاً إلى الوقت الحاضر.

القديمة والمعاصرة، الحالية والمستقبلية. لقد جرى امتصاص للتجربة الاجتهادية، وللخطاب الاشتراكي، والإلحادي والملتزِم.

ث/ هل ذلك النقد المستوعب المُوَتِّر، الخلّاق والراغب، للتجربتَيْن العربيتين المفصليتين في الحداثة، هو نقدٌ يعلّمنا أنْ لا تكييفانية إيجابيةً إلا بامتصاص «المذهب الانساني» أي بجعلِ الإنسان مقياساً لكل شيء والمعيار الوحيد، والأوحد؟ وهل نقد فكر الآخرين، الأوروميركي والسوفياتي والصيني، يفرض علينا ويفترض لنا أو يعلّمنا أن لا تغييرانية عميقة شمّالة بدون ذلك المذهب في الإنسان، أو خارجاً عنه أو بالعداء له؟ أليس من حياةٍ لعقلٍ يكون خارج العقل اللامقيَّد بربوبية، أو يكون قائماً إلى جانب العقل البشري الكافي والوافي بنفسه؟ هل هنا إشكالية مزيَّفة أم طرحٌ تبسيطي لمشكلة الفكر البشري ولِألغوزة هذا الموجود؟

٢ ـ التكييفانية وتعميق العقلانية المحضة، علائقها بالبُعد المتعالي في الإنسان:

نعود للتساؤل: هل تُختزل قضية الانسان في الوجود، إشكالية الانسان أو لغزُ البشري، إلى أحروجةٍ هي إما الله واما الإنسان؟ ثم هل يكفي، من جهة ثانية، أن نرى الاشكالية من هذا المنظور كي نستطيع الاستنتاج بأننا التقطنا الجواب (أو السؤال) حول من يكون الانسان، وماذا سيكون، وماذا يستطيع أن يكون وما هي رغبته في كيف يجب أن يكون؟ إن المذهب الرسمي، في سياسة بعض الأمم الشديدة الصناعة اليوم، يضع الانسان وحده في الوجود: لا سيادة عليه، ولا وصاية، ولا قيود لسيطرته على الوجود والمصير. فالعقل هنا بلا حدودٍ مصبوغةٍ بالماورائيات. هل بذلك تلغى الماورائيات، أو أننا نوضَع أمام مذهب ارتد إلى نوع آخر من الماورائيات والتصور للمتعالي؟

علينا، في البداية، وفق تحليل هذه الموسَّعة للظواهر التي درسناها(٦٤)،

---

(٦٤) طريقتنا، جرياً على المبدأ المتّبع منذ البداية في كتاب مذاهب علم النفس (ط١، ١٩٧١)، هي تقديم مجلوبات المذهب (المدرسة، الفلسفة، العالَم الفكري، الأيديولوجيا) من جهة؛ ثم تقديم شائناته أو نقائصه، من جهةٍ أخرى. بذلك لا نقع في اختزال الفكر إلى مجموعة من=

تقديم الحسنات في كفة تقابلها النقائص في كفة أخرى؛ وذلك قصداً لمحاكمةٍ نقدية استيعابية تُبقي الوعي في توترٍ وضرامية وعدم تطابقٍ مع ذاته. . . ففي مجال الاشكالية التي ندرسها الآن، لاسيما إذا فصلنا مؤقتاً بين الواقعة المعيوشة والواقعة من حيث هي حقيقية أو باطلة، نتساءل بتكرار وطلباً للايضاح: هل الاوالية التي توجِّه السلوكَ والوعي توجّهاً قائماً على إلغاء البُعد الألوهي في الإنسان (أو على إلغاء العقليماني والعرفاني) هي الواقعة الحقيقية ومن ثم الفاعلة والتي وحدها ستبني المواطن باقتدار؟ هل لو كنّا قد سرنا وفق تلك الأوالية لما كنا اليوم في حال نقص الكفاءات؟ وهل ذلك الإلغاء شرطٌ لكل تغييرانية، ولكل حداثانية، ولنجاح التكييفانية في تحقيق الذات المثالية أو المرغوبة؟

كل اندفاع غير محسوب سيقود إلى الارتطام بجدران السمسمة والحمى وألْهُو؛ ومن جهة أخرى، سيقودنا ذلك أيضاً إلى الارتطام بما سميناه أعلاه الواقعة المعيوشة أو الأحكام على الواقع. هل نتساءل عن حسنات ذلك الالغاء، ثم عن نقائصه ومخاطره؟ لا نجيب على سؤال هو أحروجة، ولا نقيس هنا المحمود والمرذول. فالأقرب إلى الواقعة المعيوشة، وإلى الواقعة الحقيقية، إلى حكْمٍ على واقع وإلى حكْمٍ تقييمي، هو المنهج الفلسفي برؤيته التي تطل من أعلى وتتجاوز باستيعاب، وليس بالوقوع في براثن نارَيْن مصطنعتَيْن ونقيضين ظاهرين وليسا أساسيين. إنّ تلك الأحروجة تجد الحلّ السهل في اقتبال طرف منها دون آخر، ومن ثم تجد المبرِّرات والتغطية بسهولة أيضاً.

ذلك فقط لأننا أمام إشكالية (مسألية) ضيّقة وتُضيِّق. المشكلة أعقد، ومن ثمّ فالحلول عريضة مديدة تسعى لما قلنا إنه تنوير أو تغيير متهايس: نود تنوير المستور والمرجوم والمحظور، وتمديد آفاق ومعاول العقلاني المحض. اننا نودّ تعزيل الفضاء، والتطهير من المكبوت باخراجه إلى الوعي والإرادة التغييرانية العاقلة. إنّ العقلاني المحض ينتزع بلا توقف وظائف عديدة، وأدواراً بل

= المحمودات حينا، أو إلى سيئات لا غير. والأهمّ، في موقفنا هذا، هو أننا نَعُدّ عملنا محاولة تعبيرٍ عن خطاب الصحة النفسية وخصائص الشخصية المعاصرة (المعافاة، الناضجة، الراشدة، الحداثانية. . .) وليس عن خطاب المناضل الأيديولوجي.

ومـواقع، من يـد العقليماني والعـرفـاني: يـرجّهـا ويخضّعهـا للتنـاقـح والتـطور ومصارعته، يطهرهما بالتفريج (التطهّر، التصريف الانفعالي) ويصهرهمـا بحيث نسير باتجاه رفض السببية القـافزة، وأصْـطرةِ الرمـزي، والرؤيـةِ الانفعاليـةِ غير النـاضجة، والقـوالب والمسكوكـات. . . بذلـك نكون أمـام تكييفانيـةٍ هي أكثر وأبعـد من أن تكون سلعـة أو غرضـاً لأنها مهمّة مستمـرة، وتحيينية متنـاقحـة، وجهادانية؛ ثم هي طـريق، وتَوجُّـه ووعد. مـرة اخرى، مـا هي قولـة الصحة النفسية الثقافية، أو قولة التكييفانية المعافية، في هذه الحـالة الحـرجة أو في هـذه «الأزمة» داخل اللذات العربية؟ أليست الصحـة النفسية هي الشعـور بالـرضى الايجـابي عن الذات وعـلائقها، وتكـوين الشخصيـة الابتكـاريـة الـلااعتـادية المتحـررة من الاستلابـات المتراكمـة المتغاذيـة، وتعميقُ الاوالية الاقتحـاميـة أي المنهجيـةِ العقـلانيـة في الـوعي والسلوك، في المـواطن وفي المجتمـع، في الفعـل والعلائق والقيم؟

لا تُشبـع الرغبـةُ بالصِحـة النفسية بمجـرد الحذف والـزرع، بـالاستئصـال والـوصل. فهـل تنصـح تلك الـرغبـة الـ ٨٥٪ من العقليـانيـين، ذلـك النمط الفكـري الاجتماعي الأعـرض والأسحق، بترك إيمـانهم بالألـوهية كي يتـطوروا ويتقدم المجتمع وتتأصل العقـلانية المحضـة؟ مثل هـذه «النصيحة» (؟) يسـديها متحمِّس، أو متهور شديد الرغبـة والتوتـر؛ أما الـطبيب النفسي والقاضي ومحلِّل الوقائع فلا يتحمسون هنا كثيراً، يترددون.

هـل ينبغي تسليم المقاديـر والأعنّـة لِلْـ ٥ ـ ٨٪ الـذين هم ممثلو العقـلانيـة المحضـة؟ تختلف هـنـا أحكـام الـطبيب الـنفسي، أو المـحلِّل الـنفسي، أو الاختصاصي بنفسانيات أمراض الثقافة، عن أحكـام أخرى تميـز الأيديـولوجي والمتسرّع في التحليل أو في تصور الحلّ الأمثل للإنسان العربي راهناً ومستقبلاً.

٣ ـ الألوهية والانسـان في علائقيـة غير مؤزَّمـة ولا مأزومـة، مقال التكييفـانية الاستيعابية:

ربما يخشى بعضنا من تدبُّر عمارة فلسفيةٍ منـطلقة من الإنسـان، متذرِّعـاً (أو

مدفوعاً على نحو غير واع، أحياناً كثيرة) بأنّ التصور الديني للوجود ينتهض عندنا من المطلق، من الألوهية، من المبدأ الأول والعلة الأولى. وهذه القيلة تعني أننا لا نستطيع اليوم إجراء تعديلٍ في المعادلة لصالح الإنسان بدون أن نقع في خرق رؤيتنا المعهودة للوجود والإنسان أي حيث التوحيد المطلَق، والتنزيه المطلَق، واعتبار الانسان خليفة على الأرض وليس سيّدها الأوحد والمتحكِّم بالبيئة.

بقي الفكر الاجتهادي، قبل الطهطاوي وحتى الأفغاني وعبده وطه حسين، حذِرا من مقاربة هذه العلائقية. وقد سبق أن قلنا إنّ نوعاً من خُواف الألوهية قائم في نفوسنا: إنّ اللاوعي الثقافي العربي يغذي تصوراً للألوهية شديد التحكّم بسلوكاتنا اليومية وعلائقنا وثقافتنا. كما أننا نكتفي هنا بالإشارة إلى فكرتنا المكرورة والتي مفادها أنّ مجتمعنا ما يزال يغذي بدوره تلك التصورات الخُوافية حول الدين والألوهية. فالحقل من جهة، واللاوعي الجماعي من جهة أخرى، يتغاذيان في هذا الصدد: يتبادلان التعزيز، ويقوم كل منهما بدوري السبب والنتيجة معاً؛ أي أننا هنا أمام سببيةٍ جدلية غير خطية وغير مستقيمة أو ميكانيكية. لقد رأينا مراراً أنّ الحل الحداثاني، الحلّ الذي تقدمه النقدانية الاستيعابية والفلسفة الرُّشدانية، لا يَطرح الاشكالية على نحو أُحروجةٍ أو فكّي كمّاشة. لا يَسأل الحلُّ الكلّي عن أولويةٍ بين الإنسان والألوهية. أيهما أوّلاً؟ هذا طرْحٌ مزيّف، ويعيق الجواب الأجمعي والفلسفي!

لكن، وقبل كل شيء، ما هي الألوهية[٦٥]؟ إن الألوهية لا تُلتقَط. إن التقطناها فرّت من أيدينا، ووقعنا في الجفاف، والجاهزية والمسبَقية. الألوهيةُ استدعاءٌ مستمرّ للإنسان؛ ونداء له كي لا يتوقف؛ فيخمُدَ أو يجمد. ليس للألوهية بُعد واحد، ولا هي قابلة لأن تكون موضوعاً ثابتاً وشيئاً مكشوفاً معروفاً: إنها غموض، وكنز لا ينضب. هي النبع الذي يعْطي باستمرار، دون أن يشح، أو نَشبع منه، أو يروي الظمأ. لا يحلّ الله في نفس، ولا في إنسان،

(٦٥) لا أحد استطاع إلغاء الماورائيات، المتعالي، المطلق... فذلك ميدان يحور حوله الفكر الفلسفي، ويبتعد عنه؛ ثم يَرجع إليه. نهرب منه، فنقع فيه.

ولا هو بعيد جداً منا. هو قريب وبعيد، في داخلنا وخارجنا: هو في داخلنا ونحن خارجاً عنه، وهو خارجنا ونحن الباحثين عنه. الألوهية حوار، وليست جَمْعاً. الإنسان كائن في مواقف ومنازل حيال الألوهية، وصاحب مخاطبات معها، ومقامات(٦٦).

الإنسان على صورة الألوهية، ومختلف عنها. معاني الألوهية، كالأنوسة، عديدة؛ وغير عديدة. وظائفها غنية لا تَفتقِر، وبسيطة. الثُّناقيمة في أساس مواقفنا وتصوراتنا حيال الألوهية: نرهب الألوهية، ونحبّها؛ نتمناها، ولا نستطيعها؛ نرتفع باتجاهها، ولا نصل؛ نأمل، ولا يتحقق إلا أدنى الأمل وأبسطه. برغم ذلك نقتفي، نسير، نركض؛ لنحظى أو نتعزز بشيء من الألوهية، بقبس من ذلك الذي هو فينا وخارجنا، مِثلنا ومختلِفٌ عنا، شبيهٌ لنا ومناقِض لنا. هذه الثُّناقيمة في الإنسان حيال الألوهية أساس مواقفنا ومخاطباتنا. الوعي بتلك الثُّناقيمة محرِّك ومؤزِّم: يحركنا كي نفكّر بالألوهية والتماثل معها، ويؤزّمنا لأننا لا نستطيع ولأننا لا نتوقف. لا ننسحب من المعركة، ولا نغيب. لا نربح ولا نخسر، نتغيّر فقط، نختلف باختلاف الحال والمقام؛ وباختلاف الحال والمقام يكون اختلاف المواقف والمخاطبات.

لا تنجح أبداً اللغة أمام الألوهية. فالألوهية لا تتجسد في كلمة، في كلمات، في المفردة أو الملفوظية، في اللغة واللسان. إنْ أمسكت الكلمة بالألوهية تشيَّأت الألوهيةُ فتخمد وتخبو، تغدو شيئاً، تغدو متاعاً مستقراً، وغرضاً من المتاع المادي القائم في مكان وامتداد والخاضع للتغير والزمان.

الألوهية نموٌّ مستمرّ لا يتوقف، وتَفتّحٌ لا يصل إلى نهاية أو مستقَر. هي صيرورةٌ لا تنتهي، تدوم، يدوم بزوغها؛ ولا تبزغ لنا على نحو كامل، لا تنمو إلى حد الإيناع؛ تنمو وتنمو وتنمو في صيرورةٍ للمحتجِب الظاهر، للبادي الخفيّ، للخفيّ البارز. نحن باستمرار نسعى لإسقاط الرّان، للتغلّب على الحُجب التي تقوم بيننا وبين الألوهية فتبقى على قاب قوسين أو أدنى منا. وذاك

(٦٦) للمثال، قا: معراج البسطامي، الحلاج، النفّري...

أَلْـ «قـاب» لا يكفّ عن الابتعـاد، عن الاقـتراب؛ عن الاقـتراب منـا معـاً والابتعاد. تلك سيرورة لادائرية، ولاخطّية، لاحلقيـة ولامستقيمة: إنها تختلف عن ذاتها عن كل سيرورة. أدرك صوفيّونا الكبار جدليـة الظهـور والاختفاء أو، بحسب مصـطلح راهن، تكافؤ القيمـة [تُنـاقيمـة، تنـاقض القيمـة الـواحـدة] للألوهية: اختفاء في ظهور، وظهور في اختفاء. جوهـر الألوهيـة يتمظهـر لنا في رؤية واحدة متناقضة المعنى والمدلول والقيمـة: طمس وبروز، تسـتّر وانكشاف، غموض ووضوح، فناء وبقاء، صباح ومساء، حضور وغياب، حاضر وماضٍ، استمـرار وزوال، نقيض ومنقـوض، اتحـاد وانفصـال، مشـاهـدة وعمى[٦٧]. الألـوهية هي الأدنى والأقصى، الـظاهر والبـاطن، الأول والآخـر...[٦٨]. فيهـا يتساكن المتعالي والتجريبي في توتر؛ ويتفاعل البُعد الأصلي والبعد الغائي، البُعد الـواضح والبعـد الفيّاوي، الفكـراني واللافكـراني، القـاع والـوجـه، الـرسمي والمعيوش، المعياري والواقعي، النبع والمصبّ، النسبي والمطلق...

تتعمق مفـاهيمنا، ويتسـع إدراكنا، حـول الألوهيـة مع حـركة المستقبـل، والصـيرورة التي ستتوضـح، والقيم التي ستتفتـح. يـورد الكنـدي «أنّ الأشيـاء تصير. إنها في صيرورة، بمعنى أنها تَفنى وتحيـا، تختفي وتَظهـر، تَبزُغ وتحتجِب، بـدون أن تبقى في حـالٍ واحـدة. لا تبقى هي كـما هي، أو كـما كـانت وكـما ستكون من بَعد. ينطبق هذا المبدأ على تصورنا للألوهية. فهو تصـور لايبقى في حال واحد، ولا يتجلى في شكل جاهز. إننا أمام تصورٍ نفهمه أكثر كلما تطورنا، ويتطور بتطورنا، ويغتني بتقدم معارفنا عن الوجود البشري والطبيعة والمصير[٦٩]. بارتقاء المجتمع والفكر يـرتقي تصورنـا للألـوهية في التـاريخ وفي المحتمـل، في الحـاضر وفي الممكن، في الماثـل وفي الكامن. فبتعمق الـديموقـراطيـة والعـدالـة

(٦٧) را: الأحوال والمقامات، المعراج والرحلة الكبرى، في الفكر الصوفي العربي الاسلامي.

(٦٨) را: بـدوي، الإنسان الكـامل في الإسـلام (الكويت، وكـالة المـطبوعـات، ط ٢، ١٩٧٦)، صص ١٣٩ ـ ١٥٥ (النصوص، خطبة البيان، الخ).

(٦٩) للمثـال، قا: التـطور في التفسير القـرآني بـين الغـزالي ومحمـد عبـده، الـزمخشري وطنـطاوي جوهري (أو أي مفسرٍ متعالِم، في عصرنا الحاضر، للقرآن الكريم)، بين الصادق (في «حقائق التفسير» للسُلَمي) وأيّ قائل اليوم بالحلول أو بالاله الشخص.

الاجتماعية، بتغلغل أفكار المساواة والأخوة إلى الأبعاد السحيقة والمظلم داخل الشخصية والسلطة والعلائقية والمجتمع، يتعمق تصورنا للألوهية على نحو ديموقراطي ومشبع بأفكار نبيلة عن الإنسان وحقوقه وقيمته. يرتفع فهمنا للألوهية ويتوازن، ينضج ويغدو معافىً سليماً إنسانياً وإنسانوياً، بارتفاع نظرتنا إلى الإنسان نفسه، إلى الأنوسة، إلى الذات الانسانية من حيث هي ذات وليس من حيث هي موضوع. كلما أزحنا عن الألوهية وظائف يطلبها الانسان لتوفير اللقمة والطمانة والحرية، أو لتوفير الاستقرار النفسي الاجتماعي والتكيف مع الحقل والسلطة والقواهر، كلما بدا الوجه الناصع للألوهية وظهرت الوظيفة الحقة لها والتصورات الناضجة المتزنة عنها. بذلك، حالتئذ، تكون الألوهية والأنوسة في علائقية ليست على النحو الذي قد يطرحه البعض أي حيث الظن بأن هذا ينفي ذاك، أو يغلبه، ويقهره أو يحجبه.

نعود الآن للسؤال الناقص: الإنسان أولاً أم الألوهية؟ أيهما يأتي أولاً في الرؤية الفلسفية للوجود؟ لقد أنكرنا هذا النوع من الطرح، وذلك النوع من السببية الآلية الفجة التي تُغفِل أنه تقوم بين الإنسان والألوهية تصورات ثقافية وشروط اجتماعية. بينهما، كالحال بصدد اللغة والفكر وثنائيات أخرى حادة فظة، يسبح المجتمع والثقافة والتاريخ. والفلسفة الرشدانية، أو الرؤية النقدانية الاستيعابية، لا تقيم تعارضاً ولا تناقضاً بين ذينك القطبين، بين المطلق والنسبي، بين الكامل والناقص، بين المتعالي والتجريبي... في تجاربنا الشمولية الكبرى مع تصوراتنا عن الألوهية يبدو ما يلي: أ/ استغل الفعل السياسي التاريخي جانباً فقط من تصوراتنا القرآنية عن الألوهية. ب/ استثمرت الظاهرة الاسلامية، وهي عديدة وتاريخية ومتنوعة، فهما معيناً للدين والألوهية والوحي. ت/ الظاهرة القرآنية، الوحي، مختلفة عن الظاهرة الاسلامية التي تمثلت وتجسدت بالحكام والخلفاء والسلاطين الذين مروا في تاريخنا الطويل. الوحي غني؛ وهو موئل للقيم والنداءات للأسمى باستمرار؛ وهو يحوي تصورات اخرى كثيرة عن الألوهية مختلفة عن تلك التي كرّرنا هنا أنها كانت لمصلحة الرسمي والنخبوي والفصيح، أي تصورات ومفاهيم لا تقهر الانسان،

ولا تجعل التنزيه إضآلاً وتطفيفاً للإنسان. بالعكس، ان ذلك المعنى الحداثاني للألوهية يثري الإنسان، كل إنسان، وكل ما في الإنسان، ويعيد للإنسان جانبه الإناسي والمعيوش والمكبوت واللاواعي والمهمش، ويعيد للألوهية وظائفها الأخرى التي تختلف عن اعتبارنا الإله بديلاً عن الطبيب والعالِم والمال والقوة، ويجعل الألوهية أكثر وأبعد من إشباع حاجاتنا، وبلسمة نقائصنا، وقهر قواهرنا... فالألوهية تُغايِر اختزالها إلى انفعالات، وتغطيةِ مخاوف، وتحقيقِ أمنيات ومكاسب نفعية؛ ولا تعادي العقلانية المحضة، ولا تقع في شرك الأنانية والنفعية والمصلحي والظرفي. فنحن هنا حيال قيمة، حيال قيمة القيم، أكثر مما نحن مسجونون في التجريبي والمحسوس.

مما أريد تبيانه، بعد كل ما دققنا النظر فيه أعلاه، هو أن المذهب اليوناني في الإنسان ليس متفوقاً على مذهبنا النّمطي بسبب أنّ الأول يلغي الألوهية، أو يعطي الإنسان المركز الأساس، أو يجعله المنطلَق، ومقياس كل شيء وخالق نفسه. وردّنا هنا على من يخجل من أنّ أجدادنا لم يزعزِعوا عرش الألوهية لتأليه الإنسان ووضعه وحده على عرش الوجود، أو على اولئك الذين يرون تفوق ذلك المذهب الغربي وتحريره المطلق للإنسان، هو ردّ غير سجالي، وغير شوفيني... لعلّ الردّ المتزن هو الذي يمليه علينا موقف التكييفانية الضرامية، موقف الصحة النفسية والصحة الثقافية في الذات العربية المرغوبة، في الذات المرجوة أو التي ينبغي تحقيقها. فذاك الردّ ليس وليد تعصب، أو ابن نرجسية جماعية. إذْ تعلّمنا النقدانية الاستيعابية أن لا تمرتب بين الأمم، أو بين المذاهب الفلسفية، يقوم وفق معيار حذف الألوهية. فليس حذف الألوهية، أو جعلها في المستوى الثاني بعد الأنوسي، دليل رقيّ. .وليست الألوهية، بل تصوراتنا عنها، هي المستلِبة للإنسان. إنّ الألوهية موضوعٌ نستطيع حتى عدم النظر فيه إلاّ من حيث هي رفع للإنسان، أي دعوة لنا للانفتاح على المطلق، وللتعالي المستمر؛ ومن حيث هي تحيين البُعد القيمي تحييناً بلا توقف ولا ارتواء.

يتغير، في التكييفانية الضرامية، موقع العرفانيات الذي يشكل الـ ٥ ـ ٨٪ تقريباً. وكذلك يجري بالنسبة لموقع العقلانية المحضة والذي هو أيضاً يشكّل

نسبةً مساوية[٧٠]. أما الـ ٨٥٪ من النـاس (أو الفكر، أو المجتمـع، أو العقل)، أي حيـث العقليانية، فقـد دخلها الأكـثر والأكثر من نـور العقل، ونـار التحليل المنهجي للعيـاني، ومناهـج العلوم الطبيعيـة. العقليـانيـة هي القـطاع الأحـوج للعقـل، وللمنهجيـة التحليليـة النقـديـة. ففي المجـال الـديني، أو الـروحي والاعتباري، تمسّ الحاجـة إلى المزيـد فالمـزيد من التنـوير العقـلاني، من الروح العلمية، من المناهج الطبيعانية وليس فقط من المناهج الحارثة الناجعة في العلوم النفسية والاجتماعية.

مستصفى ومنخول

١ ـ رأينا أنّ المقصود بتقسيم الفكر الاجتهادي، أو المجتمـع التاريخي، إلى مراحل كـبرى ليس خطابـاً في الاستمراريـة أو التواصـل الخطي الآلي بـين تلك المراحل. فليس قول المعتزلة، أو الطبيعانيين (الرازي، ابن الريوندي. . .)، في العقل هو هو القول الراهن. وليس قول الفقهاء في حقوق الانسان الخمسة هـو هو القول الراهن في حقوق المواطن الأساسية؛ وكذا أيضـاً هو حـال الخطاب في الحرية، والتاريخي، والنسبي، والقيم وما إلى ذلـك عند الأقـدمين والنهضـويين والزمن الراهن. فما هو سببية، أو ماهية أو قانـون، هو اليـوم مأخـوذٌ تبعاً لنـظر النسبانية التي قطعت، على يد أينشتاين وأمثـاله، مـع مرحلة النـظر التي سادت على يد نيـوتن والتي اختلفت عن السائـد العام الـذي تميزت بـه العلوم على يـد أرسطو.

كما رأينا أن المقصود الثاني لم يكن صِنافةً بتّارة، أو نِماطـة تعسفية، بقـدر ما هو تسهيلٌ وتعجيـل: تسهيل للنـظر، وتعجيلٌ للتمثّـل والاستيعاب، للنقـدانية التي تجتاف وتنفي، تتقدَّم وتحـافظ على التـوتر الخـلاق. ولا يُستساغ، في جميـع

(٧٠) المتخلفون جداً: ٢,٢٪؛ بين التخلّف والغباء: ٦,٧٪؛ المتفوقون جداً: ٢,٢٪؛ المتفوقون: ٦,٧٪ (تصنيف الذكاء بحسب مقياس: W.B.I). را: محمد زيعور، ميادين القياس النفسي الحديث، بيروت، شركة رشاد بُرس، ١٩٨٩.

الحالات، إغفال التداخل بين المراحل؛ ولا يصمد أمام النقد والتحليل تسييج الميادين والأنظمة في المعرفة وأنساق الفكر الاجتهادي.

٢ ـ لقد دخل الاجتهاد إلى الاجتهاد نفسه. فالبحث في الاجتهاد اجتهاد؛ وهذا البحث في الاجتهاد بحثٌ في ميدان الاجتهاد. والاجتهادانية نظرٌ في المنهج؛ وفلسفة: إنها منهج منتج، وسديد؛ وفلسفة همّها الشمّال التطوير الذاتي اللامتوقف، وإعادة المَعْنَية للمسار والإنسان والتاريخ، والتأويل المتعدد للنص أو القراءة اللاآحادية للواقع والمحتمل.

٣ ـ يبرز علم التوحيد، بتسمياته المتعددة ووظائفه المعلَنة والمُحفِّة أو الكامنة المعيوشة، كأشهر مميِّز لخطاب المرحلة الغِرارية (الذهبية، الأولى، النمطية...) في الإنسان. فهو علم خاص بالإنسان ومن أجله، أو نما وتطوّر على يد الإنسان. إن علم الكلام علم منطلِق من الإنسان الذي يُسقِط على الألوهية ما هو بشري، ومنتوج المخيلة البشرية والتفكير المشروط بواقعٍ وبنىً وجسد عضوي وآمال ورغائب. يقال الحكم عينه بصدد قضايا مثل: خلود النفس، المعاد، صفات الله وذاته، خلق العالم... ولعل الفلسفة في الإسلام قابلة للتفسير بأنها أسئلة على همّ بشري قاصد للاحتماء، وتوفير الاستقرار، والرد على القلق والمخاوف من الموت والوضع المأساوي للإنسان. فكأن الفلسفة مسعىً لدفاع الإنسان عن ذاته، وللتغطية.. صحيح أن التشديد كان على الانسان الكامل، والفيلسوف، والنبي، والحاكم، والعارف، والفاضل، والولي...؛ أو على عالم الأمر[٧١]؛ أو على العلم اللدني[٧٢]. لكن الصحيح أيضاً هو أنَّ ذلك التشديد لم يحجب ما هو ظلي أو لا واعٍ، ما هو معيوش أو مسكوت عنه، والذي هو الإنسان العياني، الإنسان هذا في مأساته ووعيه ورغباته، بجسده ومخاوفه وانكساراته.

---

(٧١) عالم الأمر، عند المتصوفة، «يطلق على عالَم وجد بلا مدّة ومادة» (التهانوي، كشاف، ٦٨).

(٧٢) العلم اللدني: «هو العلم الذي تعلّمه العبدُ من الله تعالى، من غير واسطة ملك ونبي بالمشافهة والمشاهدة...»؛ أو: «معرفة ذات الله تعالى وصفاته يقينياً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب» التهانوي، ١٠٦٦.

٤ ـ عكف خطاب **الاجتهادانية** (التجربة الثانية مع الاجتهاد والقيم) في الانسان، وعقله وحريته، في انغراسه التاريخي الاجتماعي وفي الوعي المحتمَل المنشود، على صقل مواقف نظريةٍ مترابطةٍ قاصدة إلى طرد اللامتكيِّف واللامكيِّف سلوكاً وممارسة أو تفكيراً وتصوراً. فقد تركّز الاهتمام على محورَيْنِ متلازمين بوضوح: أ/ تطوير الظروف وتغيير الشروط والحقل بحيث يغدو ممكناً تطوير الإنسان؛ ب/ تعميق مشاعر الكرامة وحقوق المواطن، والتركيز على قدرة البشري، وعلى عقلانيته وحريته.

التوجّه المباشر إلى نقد المجتمع الذي ينتقص من الكرامة، وإلى المطالبة بالظروف الموضوعية لتحقيق الكرامة الشخصية، وإلى الشخص نفسه، نقد الواقع وتحريض المواطن؛ تلك هي السمات الكبرى لخطاب الاجتهادانية في «**كيف يجب أن يكون الإنسان**»، وفي أنه مبارَك وحُرّ. وهكذا فإنّ الصراع ضد الاحتلال، والسلطة الجارحة، ولاسيما ضد الوضع الاجتماعي الاقتصادي المنجرح، أدى إلى تأجج أفكار كثيرة ترفض الاستغلال، والفقر، والعلائقية غير الديموقراطية. وهنا تأجّجت أفكار تحمسية، وتحريضية، ومعارِضة للمعتقدات الآسنة، وللطوارىء التي غلّفت العقول أو أسلمت الإنسان إلى التصورات التي لا تنعشه ولا توافق روح العصر وطموحات الأمة في عالم المابَعديات للراهن القائم.

٥ ـ رأينا الاجتهادانية ترتبط بأفكارٍ **تثق بالتقدم** للفرد والمجتمع، وبإمكان التطور والانتقال إلى الوضع المستقل والأكثر إنتاجاً والمتحرّر من هيمنة المحتل والمتسلط والتقاليد. كما انها انفتحت أيضاً على **مقولات وآراء مادية**، وعلى التطورانية، والنظريات الثورية في الاِقتصاد، وفي المعرفيائية والتكنولوجيات. إذَنْ، باختصار، لقد تميزت الاجتهادانية بدفاع عن الحرية، وبرفض الانقهار، وبمحاربة المعوّقات للعقل الصارم والذهنية العلمية... كما انها دحضت تصورات وهوامات تقليدية كانت تعزز الهدم الذاتي في الإنسان: تقريعه لذاته، أحاسيسه بالتأثيم، معاقبته لبدنه، إماتته لضرامية الحياة في شخصيته.

٦ ـ هنا نشير بالماح إلى اندحار التمثلات السلبية التي تسحق شخصية

الإنسان، وتربطه بمفاهيم عن الألوهية لا تنمّي فيه روح المبادرة، والاعتزاز بحريته، وثقته بقدرات عقله في التحكّم بوجوده وقيمه. ويُستدعى أيضاً أنّ خطاب التجربة الثانية في العقل والاجتهاد، في الإنسان والحضارة والقيم، قد أبطل سلوكاتٍ وتوجهات في الوعي كانت ترى في الجسد قفصاً، وطيناً؛ وفي الاهتمام باشباع الرغبات الدنيوية وتحقيق الحاجات البشرية أمراً نافلاً، وحتى مرفوضاً محظوراً.

٧ ـ لكن الخطاب هذا لم يلتزم إلى حد كافٍ بالإنسان الدهمائي، أو بالعامة والأكثرية، بالمنسحِق والمتغلِب، وبمصالح الفقير والفلاح، والعامل، والمهمَّش والمرجوم في المجتمع. لم يتسع، في الوعي العام، اهتمام عقلاني ملتزم، أو التزام ممنهج نسقاني، بالشعب، وبالعمال، والشرائح الاجتماعية المهمَّشة المسحوقة، وبتثوير الوعي بالمسؤولية تجاه الجماعة والانغلاب والمستقبل.

٨ ـ المطالبة بالحرية والعدالة، برفع الظلم وبالمساواة، بقيت غير منغرسة في الواقع إلى حدّ كاف لتطوير هذا الواقع، ولتحقيق المرغوب أي ما هو حرية حارثة وملتزمة، ممكنة التطبيق والتعميم وليست حريةً نظرية، أو مبدئية، أو خطاباً مثالياً في الينبغيات والخياليات.

٩ ـ خطاب الاجتهادانية عادى إلى حدّ ما، ترفَ المحظوظين واستغلالهم للإنسان والظروف؛ وعادى طرائقهم في معاملتهم للإنسان المستضعَف، وفي التمتع الأناني بخيرات النظام الاقتصادي السياسي القائم؛ ودعا إلى علائقية تقرِّب إلى العدالة والمساواة والحرية، وتوفر العمل، وتغسل أدران الخرافات والمزاعم أو أيديولوجية الرضى بالفقر وإرجاء محاكمة الغني إلى يوم الحساب. لكن ذلك لم يصل إلى حدّ بلغت فيه تلك الآراء والأفكار حدّ الوصول إلى النظرية المحْكَمة، والمذهب المدروس أو العقيدة الحية. بقينا أقرب إلى الرومانسي، والغنائي، وإلى ما هو ثقافة غير حارثة أو غير مؤثرة على نحو بارز وعام. لم يكن تحقيق ما نادى به الاجتهاد، في دراسته للواقع أو في علم الحال ثم في تصوراته عن المآل والغَدِيّات، كافياً؛ ولا كان عند الدرجة الوسطى من المرغوب.

١٠ ـ هذا التغير باتجاه الاهتمام بالإنسان، وبتهيئة الظروف والسياق، ترافق مع تغيّر في النظر إلى النسبي، والتاريخي، وإلى التصورات العربية الإسلامية عن الألوهية والمطلق، عن **حضارات الأمم ومكانة** اللغات والأديان ومركز العالم والتاريخ. لا نجد في الفكر العربي النهضوي قطاعاً عريضاً يجعل الإنسان خالقاً لكينونته الخاصة به، أو منتِجاً لطبيعته الخاصة. أما في التجربة العربية الراهنة في الإنسان والعقل، فانّ كثرةً من الفلسفات (كالتي تأثرت بالمدرسة الروسية، أو بالوجودانية الهايدغرية) قد رفعت الإنسان إلى مستوى القيمة الأسمى، والمقياس الوحيد الأكبري لكل شيء.

١١ ـ حرّكت العقل والحقل اجتهادات مفصلية شبيهة بالمنعطفات: فقد أبرزوا الإنسان **قوة فاعلة** في التاريخ والقيم، و«قيمة» أو «ذاتاً» أبعد وأغنى من الانتماءات (طبقة، لون، قبيلة، عِرْق أو رَسّ...) ومن الممتلكات والأشياء أو الأمتعة مهما بلغ ثمنها وشأوها. هذا **البُعد الكينوني** في الإنسان لم يبلغ، من حيث الوضوع والتّمنهج، ما ستصل إليه مرحلتنا الاجتهادية الراهنة؛ لكنه غدا بُعداً مناديً عليه، منشوداً، وغرض خطابٍ **كان يأخذ** بالاغتناء وبالاتجاه الأبرز فالأبرز صوب النفاذ في الحقل والدساتير... هنا نلحظ أيضاً الاجتهاد الفكري، الموسَّع أو الحضاري، الذي **سطّع الحرية** الفردية بحيث جعل منها مطلباً وغاية، وسيلة ومقصوداً، في إعادة **مَعْنَنَة الإنسان** وإعادة تعضية الحقل. فالحرية التي تُعرَّف عند السالك والعارف، المتصوف والصوفي، بأنها «نهاية العبودية، فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته»[٧٣]، صارت حرية حارثة للحقل حارسة للكرامة الشخصية. وبكلام مكرَّر، لكن موضِحٍ موضَّح، فإن التجربة الأولى في الاجتهاد النظري، في الفكر والحرية والقيميات، سطّعت نوراً هو أن «الحرية [عند السالكين] انقطاع الخاطر من تعلُّق ما سوى الله تعالى بالكلية. فالعبد في مقام الحرية يأتي عليه وقت لا يتعلق فيه بأيّ غرض من الأغراض الدنيوية، فلا يهتم بالدنيا ولا بالآخرة. ولماذا؟ لأنك تصير عبداً للشيء الذي

(٧٣) التهانوي، كشاف... ج ٢، ص ٣١.

تتعلق به»[٧٤]. خبا الاهتمام بمثل هذه التصورات للحرية، كي ينتقل إلى صقلها من حيث هي منغرسة في العياني، والاجتماعي والتاريخي؛ ومن حيث هي معرِّفة للإنسان، ومعرِبة عن قدراته العقلية، واكتناهه للقيم، ورضاه بتحمل المسؤولية وبتطوير معنى الإنسان والتغيير. وهكذا، فان الحرية [الارادة] التي كانت «الاقبالُ بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق»[٧٥] انزاح محورها، أو مال قطبها واتجاهها، بحيث صار الانتج، وليس فقط الأصوب والأكثر منعةً وسداداً، هو أن تتحول بحيث تكون «الإقبال بالكلية على الخلق»، وليس الإعراض عن الحق... هنا نستدعي محمد عبده الذي جعلها مقيَّدة، والذي مال إلى الاختيار وليس إلى الجبر[٧٦]... لقد دخل الاجتهادُ ميدان النظر في الخلاف بين المذاهب[٧٧]، والزِّياوِيَّة، وقطاعات الفنون التشكيلية، والغناء؛ وحرث في إعادة مَعْنَيَة الإنسان، ماراً بقضايا الاقتصاد (مصارف، تأمينات، الرِّبا...) والعلائق الاجتماعية الانتاجية، ومسطِّحاً مطوّراً ـ تبعاً للعقلانية والحداثة والتكييفانية ـ مفاهيم سياسية من نحو: الرئاسة والرئيس، السلطة والحاكم، السياسة كعلم... وكذلك فقد قام علم الكلام، بأسمائه المتعددة والاجتهادات التي حرثت في حقله وقلّبت وجوهه، بدور أيضاً في مجال الاهتمام بالإنسان وبما هو تاريخي وعلائقي. فقد دخل الاجتهاد إلى ذلك العلم فتحول، كما رأيناه أعلاه على يد الأفغاني/ عبده، إلى علم يهمّه التمركز حول الواقعي والقائم؛ وحول ضرورات بناء الحقل والمستقبل والتجانس في الأمة والدين والجماعة.

---

(٧٤) م.ع.، ج ٢، ص ٣٠.
(٧٥) م.ع.، ج ٣، ص ٣٤.
(٧٦) محمد عبده، «الرد على هانوتو»، في: الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٢١٠؛ ٤٨٤ ـ ٤٨٥.
(٧٧) سبقت أعلاه الإشارة الى فتوى عبده بجوار صلاة الشافعي وراء الحنفي وبالعكس. كما ذهب الافغاني الى الأبعد والأسع.